

**Міністерство освіти і науки України  
Південноукраїнський національний педагогічний університет  
імені К. Д. Ушинського**

**На правах рукопису**

**УДК: 37. 012+101.9**

**Іванова Наталія Володимирівна**

**МЕТАТЕОРІЯ Г.СКОВОРОДИ:  
ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІЙ АСПЕКТ**

**Спеціальність 09.00.10 – філософія освіти**

**Науковий керівник –  
кандидат філософських наук,  
доцент Кавалеров А.А.**

**дисертація на здобуття наукового ступеня**

**кандидата філософських наук**

**Одеса – 2010**

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП.....</b>	<b>3</b>
<b>РОЗДІЛ I</b>	
<b>ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІ ПОГЛЯДИ Г.СКОВОРОДИ</b>	
<b>ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ В КОНТЕКСТІ</b>	
<b>ПРАКСЕОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ</b>	
1.1. Аналіз наукових досліджень поглядів Г.Сковороди .....	9
1.2. Праксис в його філософсько-освітньому осмисленні.....	23
<b>РОЗДІЛ II</b>	
<b>МЕТАТЕОРІЯ ПОГЛЯДІВ Г.СКОВОРОДИ ТА ЇЇ СКЛАДОВІ</b>	
2.1. Метатеорія як «трисонячна єдність».....	47
2.2. Ідея «сродності» у філософсько-освітніх поглядах Г.Сковороди.....	76
<b>РОЗДІЛ III</b>	
<b>САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ В ПРАКСЕОЛОГІЧНИХ</b>	
<b>ТА ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІХ КОНЦЕПЦІЯХ МЕТАТЕОРІЇ</b>	
<b>Г.СКОВОРОДИ</b>	
3.1. Цілісне становлення особистості в філософсько-освітніх вимірах.....	102
3.2. Проблема самоідентифікації в філософсько-освітніх поглядах.....	138
<b>ВИСНОВКИ .....</b>	<b>166</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....</b>	<b>170</b>

## ВСТУП

**Актуальність теми.** Становлення і розвиток філософії освіти є актуальною проблемою для духовного буття сучасної України в аспекті її прогнозованого майбутнього як європейської держави з високими освітніми стандартами. Процеси соціальної, когнітивної, етнопсихологічної, праксеологічної інституціалізації філософії освіти проходять не тільки на зламі соціально-економічних формацій, а й на фоні кризових явищ в освіті, культурі, духовності. І саме філософія освіти має поставити світоглядні, ідеологічні, аксіологічні, праксеологічні пріоритети на шляху до суспільства знань, використовуючи сповна „український вимір” людського потенціалу нашої держави.

Повернення до джерел філософсько-освітньої мудрості, культурної і духовної традиції власного народу не є даниною часу, а об’єктивним процесом в сфері становлення принципів, методів філософії освіти, в осмисленні концептуальних положень розвитку освіти в Україні.

В новій філософсько-освітній реальності великого значення набуває особистість та її самоідентифікація, активна самостійна діяльність, вміння позиціонувати себе в суспільстві. В зв’язку з цим виникає потреба звернутися до одного з виразників ментальності, культури і свідомості українського народу – Г.С.Сковороди та його філософської спадщини. В ній ми знаходимо ідеї звільнення від аморфних смисложиттєвих цілепокладань, шляхи перегляду деяких нормативно-ціннісних структур для вироблення національної світоглядної парадигми, що, в свою чергу, вимагає теоретичного обґрунтування нових дієвих імперативів, усвідомлення ціннісних освітніх векторів української нації, основою для якої може слугувати, для прикладу, метатеорія Г.Сковороди.

Потреба осмислення і реформування соціокультурного і праксеологічного простору філософії освіти знаходить свій вимір в антропоцентризмі, екзистенціалізмі, персоналізмі філософії Г.Сковороди,

проблемі «сродності» як визначального чинника істинної людини, генезі самоідентифікації особистості. Зважаючи на те, що в епіцентрі філософсько-освітніх концепцій є людина, перед якою стоїть проблема реалізації своїх задатків і здібностей в різноманітних культурно-інформаційних середовищах, – метатеорія Г.Сковороди реалізує праксеологічну значимість у спробах віднайдення людиною своєї, власної, ментально-особистісної траєкторії розвитку. Вирішення даного завдання взаємопов'язане з виокремленням проблеми самоцінності людського «Я», антропологічного, екзистенційного характеру самопізнання та національної самоідентифікації людини.

Аналіз спеціальної літератури, зарубіжних та вітчизняних досліджень з даної проблеми показав, що філософські погляди Г.Сковороди є об'єктом активного дослідження в різних галузях знань. Разом з тим, в галузі філософії освіти, тим більше з позицій метатеорії даному питанню приділялась недостатня увага. Саме це поставило перед нами наукове завдання, яке полягає у розгляді філософсько-освітнього аспекту метатеорії Г.Сковороди.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертаційне дослідження виконане в межах планової наукової тематики кафедри філософії та соціології Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського «Інноваційність у методології і технології наукового і соціального пізнання» (затверджена на засіданні вченої ради університету, протокол №5 від 25.12.2008 р.) і є одним із аспектів соціально-філософського осмислення буття людини.

**Об'єкт дослідження:** філософські ідеї Г.Сковороди.

**Предмет дослідження:** метатеорія поглядів Г.Сковороди в філософсько-освітньому аспекті.

**Мета дослідження:** філософсько-освітнє осмислення метатеорії поглядів Г.Сковороди.

Реалізація цієї мети зумовила постановку і вирішення таких взаємопов'язаних завдань:

- проаналізувати наукові дослідження поглядів Г.Сковороди;
- розкрити поняття праксис в його філософсько-освітньому осмисленні;
- визначити складові метатеорії поглядів Г.Сковороди;
- розглянути ідею «сродності» у філософсько-освітніх поглядах українського любомудра;
- прослідкувати цілісне становлення особистості в філософсько-освітніх вимірах;
- дослідити проблему самоідентифікації в філософсько-освітніх поглядах філософа.

**Методи дослідження.** Дослідження здійснено за допомогою різних загальнонаукових методів. Так, зокрема: аналіз і синтез дає змогу розглянути поняття метатеорії; структурно-функціональний підхід використано при розгляді метатеорії Г.Сковороди та її праксеологічних впливів; феноменологічно-регулятивний аналіз змісту та праксеологічних активацій генези самоідентифікації в філософсько-освітньому аспекті здійснено за допомогою реконструкції і змістовного співставлення паралельних пошуків нових освітніх парадигм; проблеми «сродності» досліджено в контексті методологічних дискурсів філософської антропології, екзистенціалізму та персоналізму; у межах метатеоретичного аналізу використано категоріальний апарат, що виконує функцію теоретичного і практичного освоєння соціокультурної дійсності в контексті філософсько-освітніх проблем.

#### **Наукова новизна результатів дослідження.**

Вперше в українській науковій думці з позиції філософії освіти розглянуто погляди Г.Сковороди на основі метатеорії як «трисонячної єдності». Доведено, що її складовими є такі світоглядні концепції, як теорія пізнання про три світи і дві натури, теорія самопізнання і формування істинної людини, ідея «сродності», філософія серця («кордоцентризм»), проблема пошуку щастя. Істинність, дієвість, практичність, доцільність цих концепцій щодо філософії освіти забезпечується ступенем освітнього

праксису – дієвістю компонентів, що входять у метатеорію поглядів Г.Сковороди. Знайшли подальший розвиток положення про те, що метатеорія Г.Сковороди завдяки праксису носить прогностичний характер як для окремої особи, так і для соціальної системи в цілому, а в нашому випадку – розкриває освітньо-практичний вектор в галузі філософії освіти.

Результатом дослідження стали положення, які також мають наукову новизну і значущість:

- процеси когнітивної інституціалізації філософії освіти, як дворівневої структури, характеризуються: 1) взаємообумовленістю освітньої практики та гносеологічними чинниками в їх протиріччях; 2) намаганнями дидактичними методами вирішити соціальні, природні, особистісно-духовні проблеми; 3) ігноруванням філософсько-освітніх законів, концепцій, парадигмально-методологічних підходів та прогностичною функцією взаємодії теорії і практики в ієрархії цінностей та цілей освіти. Екзистенціальні, онтологічні, праксеологічні аспекти домінують в становленні соціального проекту національної школи, де інтеріоризація культурних, освітніх цінностей веде до вкоріненості людини в освітньо-культурний простір.

- націєцентричний світогляд українського мислителя детермінує відповідний тип освіти, що проявляється: 1) у свободі самовираження особистості; 2) в пошуках себе, істини, щастя, 3) у русі до самоідентифікації, який проходить через самозаглиблення, самопізнання, «вслуховування в себе». Через себе бачити іншого, а через іншого бачити себе – один із принципів, що відображає розуміння Г.Сковородою самоідентифікації;

- людина, будучи суб'єктом освітніх впливів, через духовну сутність визначає себе як національну унікальність. Філософсько-освітньою цінністю евристично-пошукового, діалогічного методів просвітителя є їх позитивна енергетика (сонцеїзм). Ментальні риси української нації (поміркваність, дотепність, винахідливість, мрійливість, терплячість тощо) є іманентними рисами метатеорії поглядів Г.Сковороди і через освітній праксис мінімізують

асиметрію між духовністю і матеріальністю, внутрішнім і зовнішнім світом особистості;

- ідея неперервної освіти оптимізує сенс життя суб'єкта на шляху до «істинної людини» в її внутрішній цілісності та гармонії зі світом, де в міру наближення до кінцевої мети розкриваються все більші можливості для її реалізації, що можна виразити через «принцип нескінченності освітніх горизонтів»;

- есхатологічні мотиви філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди розглянуто за допомогою методологічного принципу антиципації, тобто, розмисли про сенс життя трактуються з позицій світлої апокаліптичності, яка виступає першим архетипом української ідеї та її культури, суть яких – у порадах філософа найбільш розумно встаткувати тимчасове існування у тлінному тілі, стати мудрим, перетворившись на „істинну” людину.

**Практичне значення одержаних результатів.** Підсумки проведеного дисертаційного дослідження можуть бути використані в подальших теоретичних розробках і філософському осмисленні культурно-освітнього буття людини. Методологічний і теоретичний арсенал світоглядно-антропологічної проблематики філософсько-освітньої спадщини Г.Сковороди суттєво збагатить праксеологічний, гносеологічний, аксіологічний виміри націєтворчих аспектів сучасної парадигми.

Висунуті й обґрунтовані в дисертаційному дослідженні ідеї і положення можуть бути використані не тільки філософською наукою, а й всією системою сучасного науково-теоретичного пізнання – в галузях етнополітики, культурології, педагогіки, психології, соціоніки, в спецкурсах з філософської антропології, нормативних курсах філософії, спеціальної психології та педагогіки тощо. Практичне застосування результатів дослідження може бути здійснено у світоглядній, політичній, освітньо-культурній і просвітницькій діяльності.

**Апробація результатів дослідження.** Основні положення і висновки дисертаційної роботи доповідались автором на засіданнях циклових комісій

Луцького педагогічного коледжу; на методологічних семінарах кафедри філософії та соціології Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К.Д.Ушинського; були предметом обговорення на наукових, науково-методичних і науково-практичних конференціях, серед яких: Міжнародна науково-практична конференція «Професійна підготовка вчителів початкової школи: здобутки, проблеми, перспективи» (м. Луцьк, травень, 2009 р.); III Міжнародна науково-практична конференція «Психолого-педагогічне та медичне забезпечення соціалізації дітей вразливих категорій» (м. Луцьк, 17 січня 2008 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Культура й розвиток особистості: міфи та реалії в психології та педагогіці» (м. Луцьк, 24-25 червня 2009р.); виступи на серпневих конференціях вчителів м. Луцька (м. 2005 р., 2006 р., 2007 р.).

**Публікації.** Основні положення, ідеї та концепція висвітлені у чотирьох публікаціях: трьох статтях, розміщених у фахових наукових виданнях, затверджених ВАК України та одній публікації, розміщеній у науково-методичному збірнику МОН України, загальним обсягом 3,5 друкованих аркушів.

**Структура дисертації.** Мета і задачі дослідження визначили послідовність викладу матеріалу та структуру роботи, яка складається зі вступу, трьох розділів, шістьох підрозділів, висновків до кожного розділу, загальних висновків та списку використаної літератури. Загальний обсяг роботи становить 190 сторінок. Список використаної літератури містить 242 найменування на 20 сторінках.



## РОЗДІЛ І

### ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІ ПОГЛЯДИ Г.СКОВОРОДИ ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ В КОНТЕКСТІ ПРАКСЕОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ

#### 1.1. Аналіз наукових досліджень поглядів Г.Сковороди

Фундаментом нашого дослідження є твори великого українського мислителя і пророка, просвітителя і письменника, духовного поводиря нації і народного вчителя, нашого перворозуму – Григорія Савича Сковороди. Скарбниця його думки міститься в творах, які, на жаль, є великою рідкістю серед розмаїття книжкової літератури як у бібліотеках, так і в мережі книгарень сучасної України. Це викликає певні труднощі при детальному аналізі спадщини мислителя. Є цілий ряд книг, де надруковані деякі твори просвітителя. Проте, повне видання «Твори в двох томах» – з'явилося тільки у 1961 році, де було подано всі відомі твори письменника – оригінальні і перекладні. До 250-річчя з дня народження, у 1973 році видавництво «Наукова думка» випустило нове «Повне зібрання творів» Г.Сковороди у двох томах. Останнім науково-критичним виданням його вибраних творів є книга із серії «Бібліотека української літератури» 1983 року видання, упорядкована відомим дослідником-сковородинознавцем Іваном Іваньо. На сучасний момент ці видання є раритетними та молодоступними для широкого загалу як читачів, так і вчених, дослідників.

За кордоном, в 1994 році великий внесок у дослідження спадщини Г.Сковороди зроблено Гарвардською бібліотекою давнього українського письменства, а саме, корпусом українських перекладів. Вперше перекладено на нову українську літературну мову всі основні твори Г.Сковороди. Переклад даного двотомного видання зробили видатні сучасні дослідники М.Кашуба і В.Шевчук з передмовою О.Мишанича.

Щодо найновіших досліджень, то потрібно відзначити праці В.Шевчука та М.Поповича. Зокрема, праця М.Поповича «Григорій Сковорода: філософія свободи» опублікована в 2008 році видавництвом «Майстерня Білецьких». В цьому ж році вийшла книга В.Шевчука «Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима: роздуми» у видавництві «Пульсари».

Наприкінці 2007 року в одеському видавництві «Астропринт» вийшла друком книга Т.Чернеги «Раціональне та містичне у філософії Григорія Сковороди», до речі, одна із перших книжок, що з'явилась в Одесі після славетної збірки 1923 року «Памяти Г.С.Сковороды» зі статтями М.Гордієвського, А.Музички, П.Бузука, С.Дложевського, які належать до класики української академічної сквородіани. У Москві в 2007 році з'явилась книга одного з російських знавців творчості Г.Сковороди – Олега Марченка, яка називається «Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX-XX веков». Фундаментальна книга Елізабет фон Ердманн «Unahnliche Ahnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hrigorij Skovoroda (1722 – 1794)» (Кельн; Ваймар, Відень, 2005), яка включає в собі аналіз майже тисячі джерел та інтерпретаційних робіт.

Зазначимо, що у спадщині Г.Сковороди чільне місце займають його філософські погляди. Проведений аналіз літератури з питань розгляду філософських рефлексій Г.Сковороди показав, що вони досліджуються в соціальній філософії, історії філософії, релігієзнавстві, культурології, педагогіці, літературознавстві та ін. Філософська спадщина Г.Сковороди осмислена і розкрита в працях Д.Багалія, А.Бичко, І.Бичка, І.Головахи, В.Горського, І.Іваньо, В.Нічик, О.Марченка, М.Поповича, Л.Ушкалова, Т.Чернеги, Д.Чижевського, В.Шаяна та багатьох інших.

Відомо, що філософська спадщина українського мислителя багатогранна. Однією з таких граней є розгляд її з позиції філософії освіти. Разом з тим, проблемне поле філософії освіти диференціюється в таких наукових дослідженнях, домінуючими серед яких є наступні підходи: в

першу чергу культурологічний, аксіологічний, системний, екзистенційний, праксеологічний, ментальний, національно-зорієнтований та інші.

Відсутність робіт, безпосередньо присвячених філософсько-освітньому аналізу поглядів Г.Сковороди, не означає, що ці проблеми не були предметом наукового аналізу багатьох дослідників. Їх можна знайти в працях з іншої проблематики, яку ми називаємо «дотичною». До них ми можемо віднести наступне. Зокрема, філософські рефлексії В.Шинкарука щодо переосмислення проблеми діяльності та її ролі у становленні людської екзистенції, ідеї В.Шаяна у висвітленні специфіки ментальності, культурологічного аналізу репрезентують нові оригінальні підходи до переосмислення філософії Г.Сковороди [226].

До дотичних проблем можна віднести філософські рефлексії українських вчених А.Бичко, І.Бичка, М.Поповича, Л.Ушкалова, які були одними із визначальних при виборі пріоритетів дисертаційного дослідження. Особливістю їх концептуальних положень є тлумачення філософсько-освітньої спадщини Г.Сковороди через призму категорій свободи, ментальності, специфіки національної свідомості [13]; [14]. Праці В.Горського [39]; [40]; [41], В.Нічик [115], Д.Багалія [7], М.Кашуби [66], Л.Ушкалова [191], М.Михальченка [102], З.Самчука [103] та інших вчених представляють різноманітні аспекти формування духовності і світогляду, національної свідомості у філософсько-освітньому аспекті. Їх теоретичні положення відкрили можливості розглянути концепцію Г.Сковороди як феномен національної самоідентифікації та ментальності. Адже філософсько-освітній пошук національних пріоритетів в час глобальних соціокультурних змін через погляди українського любомудра активізує значущість освітніх традицій у праксеологічному, аксіологічному, гносеологічному вимірі сучасної теорії і практики.

Питання людського буття в «філософії серця» Г.Сковороди знайшли своє часткове відображення в дослідженнях С.Вільчинської, Н.Добрянської, В.Костенка, Р.Онуфріва, В.Савельєва, Д.Слободянюк, І.Шалишкіна та ін.

Аналіз проблем, пов'язаних з духовністю у творчості Г.Сковороди, останнім часом здійснили М.Братасюк, І.Захара, М.Сич, Т.Силаєва, М.Скринник. Специфіку людської діяльності, основи творчої, «сродної» праці у філософії мислителя аналізували Г.Волинка, Г.Каплан, Б.Кульчицький, Ф.Медвідь, Л.Рижок, М.Сич, Ю.Федів, В.Шевчук.

В процесі дослідження проблеми «ментальності» ми керувалися працями українських вчених В.Винниченка, М.Костомарова, І.Лисяка-Рудницького, О.Кульчицького, В.Липинського, Ю.Липи, Б.Цимбалістого, а також зарубіжних – М.Блока, Г.Гетца, Ле Гоффа, Л.Ладюрі, Л.Февра – представників історичної школи «Анналів».

Для визначення праксеологічної спрямованості філософського вчення Г.Сковороди концептуальною є проблема «Я» та його комунікації з «іншим» «Я», досліджена в працях М.Бердяєва, О.Больнова, М.Бубера, Е.Касіра, Е.Муньє, Х.Плеснера, П.Рікера, М.Фуко, К.Ясперса та ін.

Важливе місце у визначенні дослідницьких акцентів становлять інноваційні роздуми російських та вітчизняних вчених Р.Арцишевського, Б.Гершунського, Г.Л.Ільїна, М. Коноха, В.Кременя, В.Лутая, М. Романенка в галузі філософії освіти, які найбільш глибоко, на нашу думку, розкрили особливості та перспективи розвитку освіти в період трансформації суспільства та її кризи.

Основоположними при написанні дисертаційного дослідження стали інтенції філософської і логічної доктрини Т.Контарбінського, праксеологічні ідеї Дж.Г.Міда, теоретичні розробки з організації праці Ф.Тейлора, Г.Форда, А.Файоля, С.Томпсона, Ж. Гостеле, а також польська традиція «філософії дії», яка сягає своїми витокami середини ХІХ ст.

Як теоретична і методологічна основа дослідження, використані праці класиків зарубіжної і вітчизняної філософії та освіти: Г.В.Гегеля, Р.Декарта, А.Дистерверга, Д.Дьюї, І.Канта, Я.-А.Коменського, М.Костомарова, О.Кульчицького, І.Лернера, Б.Ліхачова, М.Монтеня, О.Тоффлера, Платона, М.Сосновського, В.Сухомлинського, К.Ушинського, Л.Фейєрбаха,

Д.Чижевського, П.Юркевича, В.Табачковського, В.Шинкарука. Вони розширюють уявлення про формування суб'єктивної і об'єктивної компоненти діяльності людини в антропному світі, інтенцій гуманізму, виникнення концептуального розуміння понять «діяльність», «дія», «свідомість», «дух», «душа», «розум», «дух нації».

Наведений перелік авторів є далеко не вичерпним, але він формує уявлення про ступінь як актуальності, так і теоретичної опрацьованості проблеми філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди у вітчизняній і зарубіжній філософії, репрезентує її наукову значимість та методологічну цінність для філософії освіти.

Методологічною основою філософсько-освітнього аналізу ідей Г.Сковороди є гуманістичні аспекти розвитку особистості, її духовності в практичному самовираженні, які були розроблені в наукових розвідках О.Мишанича, В.Табачковського, А.Кавалерова, В.Кременя, В.Ільїна та мають певну концептуальну спрямованість. В контексті дослідження проаналізовано праці В.Г.Федотової [193], В.І.Толстих [187-189], в яких виділена проблематика духовного, взаємопов'язана з «ментальністю» і «національною свідомістю». При висвітленні сутності «суб'єктивного» в історичному становленні національної свідомості та самоідентифікації особистості цінними є роботи І.Ватіна, І.С.Кона, В.Сверчкової.

Синтезуюча роль творчості у цьому аналізі проявилась в різних формах діяльності і знайшла свій розвиток у працях В.Андрущенка, І.Бойченка, В.Даниленка, А.І.Кавалерова, М.Мокляка, І.Надольного, В.Розумного, М.Цибри та ін. При вивченні питань структури національного буття використовувались праці А.Бичко, М.Васецького, А.Гусейнова, Ю.Давидова, В.Кременя, в яких духовна і практично-діяльнісна сторони людської буттєвості нерозривно пов'язані і взаємообумовлені.

Аналіз досліджень сучасних вчених С.Аверінцева, М.Бахтіна, В.Іванова, А.Канарського, П.Копніна, Д.Ліхачова, А.Лосєва дозволив розкрити специфіку взаємозв'язку національно-духовного світу з різними

сторонами соціального життя і самобутньої практики конкретних культур, ціннісні аспекти існування і розвитку духовної культури та особливості її історичних форм.

Відомо, що аксіологічні чинники є найбільш значимими у функціонуванні освіти, тому теж несуть методологічну спрямованість. Центральне місце серед них належить гуманним і гуманітарним цінностям. Протягом тисячоліть вчені намагаються проникнути в сутність поняття «цінність» як соціально-філософської категорії, пізнати її природу та особливості прояву в різних сферах буття. Це питання є предметом дискусій останніх десятиліть як вітчизняних, так і зарубіжних вчених (С.Аваліані, В.Андрущенко, В.Блюмкін, О.Бакурадзе, І.Бойченко, Ф.Лазарєв, М.Дьомін, А.А.Кавалеров, В.Кудін, І.Майзель, П.Копнін, О.Ручка, Л.Столович, М.Трифонов, В.Тугаринов, Б.Юдін та ін.).

Дискутуючи щодо сутності категорії «цінність», В.О.Василенко стверджує, що дана категорія розкриває один із важливих компонентів універсальної взаємозалежності явищ, а саме «...момент значущості одного явища для буття іншого» [22, с.42]. С.Ш.Аваліані, поділяючи цінності на матеріальні та духовні, доводить, що предмети і явища навколишнього світу мають для людини цінність в такій мірі, в якій вони задовольняють матеріальні чи духовні проблеми [3, с.137-138].

Теорія цінностей дала поштовх для більш конкретного і поглибленого вивчення сфери ціннісної свідомості і ціннісного ставлення людини до навколишньої дійсності в таких науках, як педагогічна аксіологія, психологічна аксіологія, теологічна аксіологія, політологічна аксіологія і т.д.

Український філософ М.Михальченко з приводу дослідницьких підходів до переосмислення дійсності зазначає, що важко виділити всі системні складові нової пізнавальної парадигми, яка б вийшла на домінуючі позиції. Тому філософ окреслює тільки деякі тенденції, які проявилися в сучасному українському суспільствознавстві, а звідси – і в філософії освіти.

По-перше, відбувається зрушення від цінностей абсолютизованої тоталітарної колективності до пріоритетів цінності людини, її свідомості в системі рушійних сил саморозвитку суспільства. По-друге, став очевидний ідеологічний і політичний плюралізм у підходах до аналізу реальності. Вважати цей час завершеним передчасно, оскільки маємо справу з плюралізмом у зародковій формі (хаос думок), який підводить ризику скоріше під констатацією кризи старих цінностей суспільного розвитку, але поки що є малопродуктивним як база формування нових. «Абсолютне теоретичне й ідеологічне розкріпачення іноді відтворює ситуацію «слона в посудній крамниці» або необмеженого пізнавального нігілізму та деструктивізму» [102, с.13].

Шляхи подолання кризових освітніх проблем обумовлені двояко: характером освітньої практики та гносеологічними чинниками. Адже соціальні потреби у розвитку освіти призвели до її соціальної інституціоналізації, а накопичення досвіду професійної роботи поставило проблему її когнітивної інституціоналізації. Загалом, можливо констатувати дворівневий характер філософії освіти як науки та освітньої практики [139, с.71].

Криза цінностей та її вплив на становлення самосвідомості особистості є досить актуальною проблемою, яка передбачає потребу визначитись у такому антропологічному питанні: наскільки важлива людина і її існування в сучасному світі і чи здатна вона перетворювати себе і навколишній світ в цих умовах, який рівень антропності докільця і внутрішнього стану людини.

Дослідники пропонують для вирішення цієї проблеми концепцію метаосвіти, як перехід від соціально обумовленого знання до соціальної самосвідомості як нової структури, яка еволюціонує від узагальненого сприйняття картини світу до конкретної картини світу, до розуміння людиною свого місця в житті і своєї істинної гуманної ролі в суспільстві і природі. Витоки стратегії метаосвіти походять з «ідеалу народу, який навчається», сформульованого В.Вернадським ще на початку ХХ ст. [24].

Зазначимо, що феномен метаосвіти розглядається в якості важливого етапу глобалізації освіти і все ще недостатньо досліджений. Будучи складовою частиною глобальної інформаційної культури, метаосвіта включає в себе такі підструктури, як соціальне знання, соціальну самосвідомість, соціальну підсвідомість, суб'єктивно-творчу діяльність людини з їх інформаційним відтворенням, розвиває, на думку авторів, освітньо-виховний процес шляхом синтезу своїх підструктур [цит.за 181, с.120]. Як бачимо, проблеми метаосвіти розглядаються в проблемному полі і соціальної філософії.

Ціннісне значення людини полягає в тому, що їй належить особливе місце в світі. Це підкреслював у свій час Протагор (своїм афоризмом «Людина – міра всій речей»). А В.Вернадський стверджував: «Мисляча людина є міра всьому» [24, с.62 ].

Дослідники в галузі філософії освіти (В.Лутай, І.Кадієвська, М.Романенко, В.Солодков, І.Надольний) вважають, що процес когнітивної інституціалізації філософії освіти означає пізнання наукою самої себе, її самовизначеність.

Досліджуючи роль ціннісних орієнтацій особистості у визначенні нею сенсу життя власних ідеалів тощо, сучасні українські соціальні філософи (О.Ручка, Є.Головаха, А.А.Кавалеров та інші), роблять спроби розробити теоретичну модель структури особистості і місця в ній ціннісних орієнтацій. Так, модель, розроблена А.А.Кавалеровим, включає в себе п'ять етапів, періодів виникнення, розвитку і формування ціннісної орієнтації як одного з компонентів внутрішньої структури особистості.

Найбільш виокремлюються активно-творче сприймання предметів і явищ в стабілізації ціннісних орієнтацій особистості. Кожен з цих етапів характеризується особливостями взаємозв'язків і взаємозумовленості індивіда і суб'єктивно-об'єктивних чинників навколишнього світу, образно-творчого мислення, оцінювання об'єктів матеріальної і духовної культури і співставлення їх значущості з якостями уявного образу ідеального «Я» («Я – зараз», «Я – у майбутньому»), активізація синтезуючої діяльності, в процесі



якої індивід відштовхується при виборі цінностей від цілісного образу свого «Я» та осмисленого ідеалу-взірця [57, с.85-86].

Людське «Я» не є стабільним і незмінним впродовж усього життєвого шляху. Воно змінюється разом зі зміною умов життєдіяльності людини. В той же час, у самосвідомості людини є щось таке, що тягнеться через усе свідоме життя, оберігаючи її «Я» в цілому як основу образів «Я – сьогодні» і «Я – у майбутньому». Без цієї основи, зазначає О.Спіркін, «Я» людини розпалося би на окремі, розірвані акти свідомості [176, с.135].

На становлення соціального проекту національної школи великий вплив мають екзистенціальні, онтологічні аспекти соціокультурних процесів, які здійснюватимуться на основі радикальних змін культури суспільства, його ціннісних орієнтирів та мотивів діяльності. Вкоріненість людини в культуру має відбуватися через інтеріоризацію культурних, освітніх цінностей, де процеси самодетермінації, самовизначення індивідом власних ціннісних орієнтирів проектується в етичний вимір індивідуального та соціального буття.

Як одну з детермінант соціокультурної трансформації (індивіда, соціальної групи, всього суспільства), розкриває поняття ціннісної парадигми А.А.Кавалеров [57, с.150].

Ціннісна парадигма, зазначає вчений, не є чимось незмінним, непорушним. Вона постійно перебуває в динаміці, їй характерні праксеологічні компоненти. Зміна значимості і сутності компонентів ціннісної парадигми може відбуватися поступово, спокійно, набуваючи при цьому і кількісних, і якісних змін, але таких, які не вступають у суперечність із основною їх суттю.

Однак, коли відбуваються різкі зміни, настає своєрідна революція цінностей, яка ламає ціннісні норми, потреби, інтереси, змінює повністю чи частково весь сенс життя, нищить намічені перспективи. В даній ситуації настає конфлікт цінностей, який називають «переоцінкою цінностей». Наслідки такої революції цінностей переживає сучасне українське

суспільство, якому притаманні розмиті перспективи подальшого розвитку не тільки у відношенні до системи цінностей, але й політичної структури, економічного устрою та в інших сферах суспільного буття.

В таких випадках суспільство стикається перед проблемою вироблення нової парадигми, яка б відповідала новому суспільному устрою, новим соціальним цілям, і в той же час, була особистісно і соціально зорієнтована.

Ми вважаємо, що процес вдосконалення засобів навчання і педагогічних технологій значно випереджають усвідомлення складної ієрархії цінностей і завдань освіти. Створюється ситуація, коли розробка дорогої педагогічної технології проводиться фактично заради самої технології, коли педагогічний процес здійснюється заради самого процесу. Адже, заздалегідь повинно бути відомо, з якою метою цей процес здійснюється, які його найближчі і найдалші цілі, яким бачиться прогнозований результат. Неувага до вищих цінностей і цілей освіти, пасивне сприйняття тих життєвих пріоритетів, які стихійно складаються в суспільстві – основний недолік сучасної філософії освіти.

В сучасній філософії освіти існує думка, що настав час для переходу від разових, розрізнених спроб вдосконалення освіти до системного погляду на проблему, вибудовування цілісної теорії освіти XXI століття. Ядром такої теорії повинні стати філософсько-методологічні обґрунтування освіти в цілому. «Як і кожна наукова теорія, вона передбачає наявність цілей, умов, законів, принципів, системи категорій і понять. Її базу повинен складати основний закон освіти як часткове відношення основного протиріччя освіти» [122, с.8]. І хоча наукові колективи десятиліттями ведуть пошуки фундаментальної закономірності основного закону філософії освіти – його парадигм, хоча й відомо десятки формулювань, але вони не повно відображають її суть. На це вказують Б.С.Гершунський [32], В.Кремень [78], Б.Т.Ліхачов [87] та ін.

Необхідно зазначити, що вивченню питань філософсько-освітніх парадигм присвячено дослідницькі матеріали зарубіжних вчених, які, як в

минулому, так і сьогодні, надають вказаним питанням значної уваги. Зокрема, особливий інтерес викликають роботи французьких дослідників античної демократії Фюстеля де Куланжа і П.Гіро, сучасних грецьких та російських вчених Г.Гікопуласа і А.Какавуліса, О.Щербініна, Н.Щербініної, М.Ботвініка, М.Рабіновича та інших [67, с.340-361].

Як зазначає В.Воронкова, парадигма сучасного філософського мислення зумовлюється не тільки (і не стільки) її відтворювальною функцією, як передбачає можливість перетворення об'єктивного змісту предмета в суб'єктивний зміст, враховуючи специфічні соціально-психологічні, культурні механізми і форми такого відтворення на різних рівнях [27, с.81]. Відмітимо, що в зв'язку з даною тенденцією робиться акцент на праксеологічній компоненті філософської парадигми.

Сучасна філософія дає визначення парадигми, як «картини світу; сукупності передумов, які визначають конкретне наукове дослідження (знання) і визнане (загальновизнане) на даному етапі соціально-історичного розвитку; теорії, прийнятої в якості зразка, для вирішення дослідницьких завдань [195]. Отже, парадигма – це методологічний феномен, констракт, що інтегрує основоположні наукові теорії, які пояснюють будову світу, способи пошуку нових знань про нього і пріоритетні ціннісні орієнтації наукового співтовариства.

В наукових дослідженнях і педагогічній практиці існує декілька підходів до розуміння і меж розповсюдження терміну парадигма. Прибічники класичної науки (Є.В.Бережнова, Н.Л.Коршунова, В.В.Краєвський, В.М.Полонський) стверджують, що поняття «парадигма» належить сфері методології, виконує функцію методологічного регулятиву і сприймається як «модель наукової діяльності, сукупність теоретичних стандартів, методологічних норм, ціннісних критеріїв, які регулюють дослідження» [75, с.67].

Існує ще одна позиція (Т.Власова, І.Колесникова, Н.Лизь), яка стверджує, що для різних сфер (науки і практики) існують різні парадигми:

для науки – наукова, для педагогічної практики – освітня. Характерними рисами таких тверджень є плюралізм думок, програм, світоглядних моделей і мов культур, пошук єдино правильної істини, пріоритети суб'єктності і суб'єктивності.

Ми дотримуємось думки, що зміна парадигм – явище об'єктивне, довготривале, як підкреслював Т.Кун, «пов'язане зі своєрідним гештальт-переключенням наукового співтовариства на новий науковий метод, нову систему цінностей і світосприйняття» [116, с.731].

Відмінною тенденцією сучасної парадигми, як вважає С.Кримський, є співвідношення принципу плеядності з принципом монадності [79, с.1]. В контексті нового розуміння особистості як монадного утворення, С.Кримський визначає нову функцію любові як засобу подолання самотності, переживання унікальності іншої особистості, способу переривання ланцюга зла через заміну помсти почуттям, яке виражається древньогрецьким терміном «агапе» [82, с.28]. Можна зробити висновок, що при збереженні існуючих формулювань до діяльності як категорії змінюється підхід з точки зору модальності. Принцип включення людини в буття, єдності особистості і світу осмислюється як перетворення цього світу без силового тиску, без своєчасного накладання людиною своїх мірок і цінностей на природу. Діяльність розглядається не просто як «гола» категорія, але як поняття, яке наповнене етичним змістом, як якісно інше поняття. Тут переважає ціннісна сторона характеру перетворення.

Парадигмальний підхід до рефлексії освітньої діяльності ХХІ століття представлений фундаментальними теоретичними положеннями, які визначають розуміння світу і конкретної педагогічної діяльності, принципів природовідповідності, культуровідповідності, суб'єктності, саморозвитку, цілісності, проєктивності та ін. В зв'язку з цим, заслуговує на увагу твердження сучасних вчених, що стан сучасної філософії є екзистенційно-антропологічним переворотом, який на вихідні позиції ставить людську суб'єктивність [80]. Адже, як зазначає М.Савельєва, стан сучасної філософії є

результатом постмодерністського, комунікативного, онтологічного, аксіологічного, синергетичного аналізу [142].

В зв'язку з тим, що в посткласичній науці роль об'єкта (дослідника) переміщується з позиції стороннього спостерігача в середину дослідницьких процесів, явищ, – це робить його безпосереднім їх учасником. В освіті виникає інноваційна діяльність, де на кордоні між наукою і практикою стоїть педагог-новатор. Основна його позиція – це позиція не дослідника, а проєктанта, створювача нового освітнього продукту. Об'єктом і результатом діяльності є сам освітній процес, а не теоретичні знання про нього. Зауважимо, що при великій дотичності науки до освітньої практики на сучасному етапі необхідно віддиференціювати парадигму в контексті наукової раціональності – як певний спосіб отримання наукових знань та технологій дослідницької діяльності – та парадигму суто практичну, яку втілюють в життя педагоги-практики. Ми вважаємо, що наука і практика мають дотичні, але не ідентичні концептуальні, методологічні, аксіологічні аспекти та теоретичні установки.

Нова парадигма передбачає і нове розуміння людської активності. Відносини єдності суб'єкта і об'єкта та розподілу співіснують. Там, де суб'єкт і об'єкт не розчленовані, де присутні міжсуб'єктні зв'язки, має місце споглядання, творчість, діалог. Там, де суб'єкт і об'єкт розділені, спостерігається перетворювальна людська діяльність. Тому, на нашу думку, в даний час актуальне зближення, міжсуб'єктна взаємодія в освітньому процесі.

Діяльність є акт дії, зміни оточуючого світу; «діяльність у власному розумінні слова – предметна діяльність, це практика», вважає Г.Батіщев [9, с.28-29]. Вона включає в себе як теоретичну – діяльність вченого, так і практичну – ту, яка перетворює оточуючий світ. В основі цих міркувань проглядаються роздуми Г.Сковороди про роль практики і науки. Він вважав, що плодом усіх мистецтв і наук є «правильна практика. А ти, проповідуючи слово істини Божої, – звертається філософ до педагога, мислителя, - утверджує її непорочного життя чудесами» [165, с.442]. «Чудеса життя» – як

кінцевий національний освітній продукт – об'єктивується з мислячою, дієвою, самодостатньою людиною.

Не випадково, що однією із причин кризи вітчизняної освіти є відсутність єдиної філософсько-освітньої концепції, а тлумачення окремих категорій освітньої сфери утруднює взаєморозуміння в педагогічному середовищі. Плодяться багаточисельні педагогічні системи, інноваційні починання, але досягнуті результати не відповідають потребам дня. Наприклад, в навчальному посібнику Г.Селько «Сучасні освітні технології» описано біля 50 педагогічних систем або педагогічних технологій. Але всі вони побудовані за одним і тим самим алгоритмом: береться один якийсь аспект дидактики, абсолютизується, зводиться до рангу теорії і це дає назву новій системі. Тобто, стираються, нівелюються освітні цілі взагалі і ядро педагогіки зокрема [122, с.8]. А це є наслідком того, що більшість інновацій в освіті в силу невирішеності глобальних для людства, парадигмальних для освіти основ і підходів являють собою, по суті, косметичне прикрашення того, що потребує навіть не капітального ремонту, а сутнісного перетворення.

Діяльність характеризує суб'єкт-об'єктні відносини, в процесі дії суб'єкта на об'єкт вона передбачає зміну і перетворення останнього. М.Конох зазначає, що навчання виступає специфічною формою суб'єкт-об'єктних відносин в процесі обміну знаннями, уміннями і навичками. В основі цих відносин лежить ідея активності суб'єкта. Виходячи з цього, дослідник виділяє дві форми навчання: споглядальну, для якої характерний інформаційно-ілюстративний метод навчання та діяльну, основним методом якої є проблемний [70, с.38].

Г.Батіщев пов'язує діяльність з роботою допорогових змістів: «Концепція порогів розпредмечуваності ставить під сумнів тезу, що діяльність є способом буття людини, його культури і т.п.; насправді діяльність є способом буття лише допорогових змістів. Крім того, в людині присутні, її саму пронизують і можуть постійно так чи інакше впливати на її

діяльнісне життя також і запорогові змістоутворення, «дрімаючі потенції» її буття, включаючи, зокрема, і фактори несвідомі. Це вперше робить адекватною постановку проблем власне творчості, глибинного спілкування всіх в строгому розумінні ціннісних рівнів»[9, с.28-29]. Більш глибоко дана проблема буде розглядатися при розкритті проблем формування «істинної» людини.

## 1.2. Праксис в його філософсько-освітньому осмисленні

Одним із напрямків нашого дослідження є спроба проаналізувати дієвість використання метатеорії поглядів Г.Сковороди не тільки в ретроспективі особливостей розвитку української освіти і виховання, а й спрогнозувати шляхи інституалізації і розвитку філософії освіти як науки, здійснення інтеркультурної комунікації для духовної самоактуалізації особистості в праксеологічному контексті.

Разом з тим, вивчення філософсько-освітнього аспекту метатеорії поглядів Г.Сковороди в структурі філософії освіти є за своєю суттю комплексним дослідженням, що потребує взаємопов'язаного вирішення багатьох, як суто філософських, так і філософсько-освітніх, наукових, культурологічних, соціально-політичних та праксеологічних проблем.

Без сумніву, будь-яка проблема філософії освіти має свій праксеологічний вимір. В свою чергу, кожна конкретна проблема праксеологічного характеру включає в себе онтологічні, аксіологічні та гносеологічні аспекти. Ми вважаємо, що досить цінними є розмисли М.Романенка, який вважає, що праксеологічні проблеми філософії освіти мають розв'язуватись в чотирьох напрямках, першим з яких є набуття філософією освіти практичного виміру в цілому. Вчений вбачає шлях подолання розриву між педагогічною практикою та загальнофілософською рефлексією через трансформацію останньої із академічної дисципліни в соціокультурну практику. Це сприятиме соціокультурній переорієнтації

освітніх процесів, інтеграції світоглядного та теоретико-методологічного знання в конкретні освітні проекти.

Наступний вектор праксеологічних проблем – у питанні технологізації педагогічного процесу, впровадження інноваційних технологій в освітню практику. Третій напрямок актуалізує питання здійснення науково обґрунтованого як пошукового, так і нормативного прогнозування освітньої діяльності. Через проектування альтернативного педагогічного досвіду реалізується випереджаюча функція філософії освіти, праксеологізується обличчя нової школи. Ці питання є сферою осмислення цілого наукового напрямку – футурології освіти, вважає вчений.

Останній напрям пов'язаний із соціальною інституалізацією філософії освіти, розвитком її експертно-аналітичних функцій в рамках державних структур при визначенні програмних цілей освіти та проектуванні освітніх реформ [139, с.80].

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що філософія освіти в її праксеологічному вираженні причетна до творення нової освітньої парадигми, яка матиме шанси стати одним із глобальних факторів розвитку людства. У зв'язку з цим, ми погоджуємось з деякими зарубіжними та вітчизняними дослідниками, які пропонують вживати терміни «освітнє поле» та «освітнє суспільство» для характеристики випереджаюче-інтегративної функції нової системи освіти.

Ми вважаємо, що в процесі праксеологічного підходу відбувається «вживлення» націоцентричних концепцій в освітню практику, формується громадянська позиція на основі націокультурної ідентифікації та відновленні ментальних цінностей, а також укорінення їх в традицію. Виходячи з цього, доцільно встановити найзагальніші екзистенціально-аксіологічні орієнтири розвитку освітньої практики парадигмального характеру, де тип світогляду відповідає типові освіти. А також, в контексті нашого дослідження проаналізувати праксис як одну із категорій проблемного поля філософії освіти в націєтворчому процесі.



Зазначимо, що одне із основних місць в структурі філософії, прагматичної антропології займає праксеологія ( від грец. *πράξις* – справа, дія, діяння), яка вивчає загальні умови і методи правильної, ефективної та раціональної людської діяльності. Існують різні підходи до тлумачення поняття «*praxis*». Представники вітчизняної науки В.Давидов, О.Запорожець визначали це поняття так: «*праксис* – це організована, координована, свідома дія» [132, с.270]. Тобто, *праксис* це дія, яка направлена на практичне освоєння людиною дійсності і самої себе.

Як відомо, в рамках традиційних форм філософської думки прийнята диференціація діяльності за предметним критерієм: матеріальна діяльність, яка реалізується в процесі взаємодії людини і природи в контексті виробництва (т.з. *орудійна діяльність*); соціальна діяльність, яка розгортається в процесі впливу людини на соціальні процеси і організацію суспільного життя; і духовна діяльність, яка реалізується в інтелектуальному або творчому пориві. Освітню діяльність вчені ( І.Зязюн, В.Кремень, В.Ільїн, М.Романенко та ін.) розглядають як соціокультурну, тобто таку, яка формує особистість для суспільства і через суспільство. Як зазначає І.Зязюн: «Освіта – соціокультурний інститут нації» [цит. за 77].

В залежності від того, яким чином співвідносяться між собою суб'єктна і об'єктна компонента діяльності, вона може бути диференційована на різні типи: «*poiētis*» як діяльність з реалізації привнесеної ззовні програми (наказу) і «*chretis*» - як діяльність суб'єкта, який одночасно виступає суб'єктом цілеспрямування і суб'єктом реалізації даної цілі. Саме творча різновидність «*chretis*», яка осмислювалась як «*praxis*» є однією із основних категорій нашого дисертаційного дослідження.

Поняття «*праксис*» лежить в основі праксеології – «філософської концепції діяльності». Як стверджує В.Абушенко, на сучасний момент праксеологія має статус програмно-концептуального проекту, який був запропонований Т.Контарбінським – відомим польським істориком філософії і логіки – ще в середині ХХ ст. Практиологія покликана синтезувати

розробки в області (наукової) організації праці, які йшли від потреб практичної діяльності, інтерпретуючи в своєму змісті їх загальні схеми і принципи, які розроблені в методології і логіці науки. Проект Контарбінського був замислений як такий, що носить метатеоретичний і методологічний характер, як синтез накопичених в історії знань та праксеологічних ідей [116, с.794].

В основу програмно-концептуального проекту праксеології лягли ідеї та теоретичні розробки з організації праці Ф.Тейлора, Г.Форда, А.Файоля, С.Томпсона, Ж. Гостеле, а також польська традиція «філософії дії», що бере початок у ХІХ столітті.

Філософськими основами праксеології, за Т.Контарбінським, є прагматизм (в тому числі в версії інструменталізму), «другий» позитивізм (концепція всезагальної організаційної науки – тектології – Богданова); марксизм; праксеологічні ідеї Дж.Г.Міда, концепція структури подій Г.Петровича [116, с.794]. Так, з марксизму була взята ідея практичного відношення до світу, хоча протрактована вона була більше в неомарксистському ракурсі. Однак, при всій багатоманітності джерел і паралелей праксеологічних ідей, основоположними для становлення праксеології стали інтенції філософської і логічної доктрини самого Т.Контарбінського. Практична праксеологія як загальна методологія розглядає способи діяльності (в тому числі і мисленнєві) з точки зору їх практичних якостей, тобто в розумінні їх ефективності.

Зауважимо, що метатеорія Г.Сковороди є цілісною концепцією, тому, на нашу думку, праксеологія, яка має статус програмно-концептуального проекту і як методологія, що розглядає практичну, ефективну сторону людської діяльності, дозволить проаналізувати філософсько-освітні погляди Г.Сковороди з точки зору їх результативності і плідності в контексті розв'язання філософсько-освітніх завдань.

Оскільки проблема діяльнісного підходу до виховання є наскрізною в царині філософії освіти, і буде виправданим в рамках нашого дослідження

1) прослідкувати особливості праксису в таких координатах буття, як філософія освіти – педагогічна теорія – педагогічна практика у функціональному імперативі освітніх систем; 2) проаналізувати категорію діяльність як одну зі сторін людської активності в її праксеологічному вимірі.

Як було наголошено, специфічним проявом людської активності, можливістю усвідомленого існування людини є діяльність. Метою предметно-матеріальної діяльності людей є намагання привести навколишній світ у відповідність до людських потреб. Вплив людини на світ носить перетворюючий характер, завдяки цьому виникає друга природа, культура, або ж предметний світ олюдненої природи. Світоглядно-антропологічна переорієнтація сучасної вітчизняної філософії отримала своє закономірне продовження у масштабному осмисленні освіти і культури як світу національного буття.

Як зазначає М.Романенко, особливістю навчання і виховання первісної людини було їхнє органічне поєднання з предметно-практичною життєдіяльністю общини. В основі діяльності людини лежала традиція і трудовий процес. Вони сприяли формуванню синкретичних здібностей, спрямованих на виживання та диференціацію лише на рівні статевих відмінностей. Сумісна праця сприяла розвитку форм спілкування, накопичення та передачі соціального досвіду [139, с.13-14].

В родоплемінному суспільстві роль освітньої теорії виконували релігійно-магічні обряди, а процес передачі знань набував характеру сакральності, і це проявлялось в двох ракурсах: синкретичному і практичному. Перший символізував єдність людини з природою, другий – допомагав оволодіти нормами поведінки і життя, новою інформацією. Сім'я та суспільство несли відповідальність за формування у дітей життєвих орієнтирів та цілепокладань.

В Стародавній Греції були поширені дві системи виховання: спартанська і афінська. Спартанська система передбачала розвиток фізичних якостей дітей, підготовки їх до військової діяльності. Афінська система

будувалась на принципах творчого освоєння дійсності, вихованні естетичних почуттів та етико-моральних традицій. Але жодна з цих систем не передбачала виховання дитини в праксеологічному аспекті.

Аналіз філософсько-освітньої думки повертає нас в часи античності, щоб в історичному розрізі прослідкувати генезис її розвитку. Демокріт Абдерський (460-370 до н.е.), основоположник античного атомізму, вважав основою філософського знання вияснення причин того, що діється в світі. Мислитель вперше в філософії запропонував розглядати людину як мікрокосм. Вищим благом він вважав помірний спосіб життя. Але найголовніше – грецький філософ обґрунтовує ідею необхідності виховання через працю, яку пізніше розвинув Г.Сковорода у своїй філософській концепції.

Конфуцій розробив цілісну теорію виховання і визначив його основну мету: формування особи, яка повинна задовольняти вимоги суспільства. Пізніше Платон і Арістотель теж зробили акцент на важливості культуро- і соціотворчої функції діяльності. Праця, діяльність протистоїть культивуванню різних форм бездіяльності – апатії, атараксії, що в древньогрецькій філософії означало незворушність, стан душевного спокою, до якого повинен прагнути мудрець. Так, згідно уявлень Платона і Арістотеля, діяльність і активність носять перш за все гносеологічний характер, виступаючи основними атрибутами Світової Душі (у Платона) і Світового Розуму ( у Арістотеля) [89, с.90]. Принагідно відмітимо, що ідеї Платона, а особливо ідеї античного неоплатонізму, порівнюють з ведичною філософією, яка була характерною для ментальності українців ще в дохристиянські часи [219, с.118].

Відмітимо, що особливістю практичної педагогіки в античні часи була орієнтація на пріоритет моральних цінностей і розвитку, а не на просте накопичення знань. У формуванні освітнього ідеалу був зроблений акцент на всебічний розвиток громадян, складовими частинами якого залишались мораль та інтелект. Ото ж, праксеологічною метою античної системи освіти

було завдання виховати таких громадян, які були б корисними суспільству, як сказав Платон у праці «Держава»: «зробити досконалим громадянина, що вміє справедливо підкорятись чи керувати» [125, с.130]. Практичне значення філософсько-освітніх рефлексій Платона у тому, що він розробив проект загального обов'язкового трирічного навчання всіх громадян держави. На перевагах суспільного виховання акцентував увагу і Арістотель, відстоюючи позицію «рівного», «тотожного» виховання громадянина як найпершої функції держави.

Отже, у філософських роздумах античних мислителів людина знаходиться в гармонійній єдності зі Всесвітом, визнаючи себе необхідною частинкою і мікрокосмом в системі макрокосму. Принцип єдності мікро- і макрокосму ми знаходимо у творах Г.Сковороди, який розвинув свою філософію на основі вчень античних мислителів, зокрема, Сократа, Платона, стоїків стародавньої Греції.

Педагогічна теорія древнього світу існувала в діалектичній єдності з педагогічною практикою, що проявлялось в особливому поєднанні праксису і гнозису. Як стверджували латиняни, філософія, як благоговійна любов до мудрості, вимагає сполучення істинного слова й праведного діла. Слову надавався статус знань, які отримуються людиною в процесі освітньої діяльності. До того ж, зберігаючи високу пошану до Слова, пріоритет тут віддається не слову, а Ділу. "Мудрість, – пояснював Лактанцій, – перебуває не в язиці, а в серці, незалежно від того, якою була розповідь; розкривається річ, а не слово. І нас цікавить не граматик чи оратор, які мають знання, як треба промовляти, а мудрець, чия наука полягає в умінні жити" [цит. за 144].

В даному контексті необхідно відмітити тотожну особливість філософсько-освітньої доктрини древньої Русі. Адже за часів давньоруської культури допускалася можливість досягнути дійсну мудрість не через філософію, не через вивчення книг, де істина задана Богом, а через безпосередній вияв вищої ласки Божої в собі. Літописець Нестор показує саме таким героя створеного ним "Життя Феодосія Печерського", який був

"гроубь сы и невежа", а виявився "премудрей философь" [2, с.22]. Найважливішим літописець вважає те, що істинне Слово має втілюватися в праведне і достойне кожної людини Діло.

З іншого ж боку, О.Сирцова відстоює думку, що дійсна філософія не може обмежуватись осягненням істини і повчанням про праведне життя. Вона обов'язково має вивершуватись життям згідно з пізнаною істиною. Тому в давньоруських текстах "учительство" не лише сполучається з філософією, а й відрізняється від неї. Показово, що в поширеному на Русі апокрифі "Апокаліпсис Богородиці" серед мешканців пекла названо й того, хто прочитав "святі книги", навчав людей, але сам не дотримувався проголошеної ним істини у власному житті [144, с.253].

Ніби на противагу герою «Розмови п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» Г.Сковорода розповідає нам баєчку про неграмотного Марка, який дістався до раю, не дивлячись на те, що він не знав священних мов, не вчився в академіях, не читав богословських книжок. На запитання апостола Павла, хто ж поставив Марка на путь істинний, Марко відповів, що допомогли йому в житті три принципи, за якими він жив: перший – терпіння та вдячність; другий – свобода від мирських бажань, а третій – гармонія зовнішнього і внутрішнього світів. Тому в кінці байки філософ робить висновок: «О благословенна й подячна душе! Мало ти їв, а вельми ситий. Не розум від книг, а книги від розуму народилися» [164, с.348].

В даному випадку Г.Сковорода ставить під сумнів важливість штучного накопичення знань, які не завжди є дієві і потрібні людині. Акцент пошуку істини, «богопізнання і богобудівництва» переносить в середину людини, в її «духовне серце». Безумовно, що саме через духовну сутність суб'єкт визначає себе як унікальність, тому Сковорода покладає на кожного індивіда завдання самотійно знайти свій шлях до істини. В той же час позбавляючи себе претензій щодо виключності і правильності тільки його розуміння, він дає альтернативи пошуків своєї стежки в житті. Власне, мова йде про сутність людини, яка не дається їй від народження, а здобувається

нею самою в процесі освітньо-культурної життєдіяльності. Адже людині недостатньо просто «бути» чи «існувати», вона має реалізувати себе як особистість, соціалізуватись в соціумі. «Хочете, щоб людина стала особистістю? – актуалізує проблему Е.Ільєнков. – Тоді поставте її з самого початку в такі взаємостосунки з іншою людиною (з усіма іншими людьми), серед яких вона б не тільки могла, але й була б змушена стати особистістю» [цит. за 53, с.236].

Зазначимо, що в філософії середньовіччя традиція виховання громадянина була втрачена. Утверджувався пріоритет Бога як головного суб'єкта діяльності; внаслідок стагнації освіти основним її об'єктом стали церква та релігія. З цього принципу виходила вторинність діяльності людини, тому й нівелювалась значимість практичних знань: людина мала сподіватись не на себе, свої знання та вміння, а на Бога. Сфера застосування активності була істотно звужена, адже ідея свободи волі визнавалась єретичною. Освіта переорієнтовувалась на гуманоцентризм, так як ігнорувались природничі знання, які були мало дотичні до релігійних.

Поєднання знань з вірою під егідою останньої вихолощувало їх праксеологічний зміст, в наслідок чого вони набували схоластичного змісту. Підкоряючись церковним догматам, авторитарна педагогіка в системі освіти позбавила себе найголовнішого об'єкту впливу – дитину, яка сприймалась тоді як зменшена копія дорослої людини. Втративши практичне значення, освіта і виховання віддалились від потреб суспільства. Кінцевим їх продуктом були релігійний службовець та феодално-державний чиновник.

Необхідно відмітити, що проблема діяльнісної активності означилась в філософських працях Нового часу з моменту формування нової парадигми. Особливості розуміння діяльності можна прослідкувати на прикладах філософських роздумів Б.Спінози. У Б.Спінози діяльність – це перш за все активність розуму, де активність і свобода визначають одна одну. Бог у Б.Спінози безмежно активний і безмежно свободний. «Свобода...є стійке існування, яке наш розум отримує завдяки безпосередньому єднанню з

Богом, для того, щоб викликати в себе ідеї, а поза собою дії, які співвідносяться з природою, причому ці дії не повинні бути підпорядковані ніяким зовнішнім причинам, які змогли б їх змінити чи перетворити», - писав філософ в «Короткому трактаті про бога, людину і щастя» [176, с.164].

Гуманістичному ідеалу епохи Відродження притаманний діяльнісний аспект, який реально був втілений в масовій освітній практиці. В центрі освітньо-виховного ідеалу стоїть активна, ініціативна людина, а сама освіта розглядається з практично-розвиваючої сторони. Принцип активності дітей в процесі засвоєння знань стає основоположним в педагогічних концепціях. Актуалізується виховний потенціал праці та освітнє значення принципу природовідповідності [139, с.37].

Як бачимо, проблема діяльнісного підходу була предметом філософської рефлексії мислителів різних епох. Діяльність, як специфічне визначення людини, знаходимо й у філософії І.Канта. Вказавши на найслабше місце метафізичного матеріалізму – неспроможність пояснити джерело активності свідомості, І.Кант констатує факт діяльної ролі людського розуму в ході наукового пізнання. Джерело творчої активності розуму – в ньому самому, це джерело – мислення чистим «Я» самого себе. При цьому світ безнадійно розпадається на дві частини: суб'єкт і об'єкт пізнання. Пізнавальний рух (праксіс) дає уявлення не про сам предмет, а про ту форму, в якій він виступає в пізнавальному мисленні: «річ в собі» залишається недосяжною для людського пізнання [64]. Об'єктивний світ, згідно філософії І.Канта, співвідноситься з людиною виключно зовнішньо, підпорядковуючись логіці своїх законів існування і розвитку, в результаті чого людина стає виключеною із буття. На противагу такій позиції С.Л.Рубінштейн, проводячи ідею співучасті особистості і буття, настоює на тому, що людина не протистоїть оточуючому світу зовнішньо, як вважав І.Кант, а органічно взаємодіє з ним. Пізнавальне відношення, згідно з С.Л.Рубінштейном, здійснюється всередині буття, будучи включеним в загальний процес взаємодії людини і оточуючого світу.



Закладена І.Кантом традиція розуміння активності має свої особливості: діяльність розглядається в ній перш за все як атрибут пізнавальних процесів. Інтуїтивне пізнання, чуттєвість, емоційна сфера відходять на задній план. Протиставлення ідеальних сутностей буття і суб'єкта (людини) об'єкту (оточуючому світу) зводить буття до ролі матеріалу в системі пізнавальної і перетворюючої цілеспрямованої діяльності людини [134, с.23] .

Визнаючи людину діяльною і суб'єктом пізнання, Л.Фейєрбах трактує це поняття як чуттєве споглядання, відчуття, сприйняття, яке викликається дією об'єктів, які пізнаються, на органи чуттів. Сенсуально-раціональний матеріалізм Л.Фейєрбаха носить гносеологічний, етичний і естетичний характер. Творчу діяльність людина у Фейєрбаха здійснює відповідно з законами розвитку природи, пізнаючи їх в процесі чуттєвого споглядання як форми сенсуалістичного пізнання. Етичну і естетичну сторони споглядання Л.Фейєрбах відкриває в етиці «теїзму». Етику філософ орієнтує на звеличування, обожнення поривів людини до ідеального чуттєвого щастя. Фейєрбаха цікавить любов до людини, а не до ідеалу.

За визначенням Гегеля, ведуча роль в структурі діяльності належить духовній діяльності, а в її структурі – самопізнанню. Саме завдяки діяльності абсолютна ідея створює світ культури і відображає суспільні відносини.

Продовживши розмисли Гегеля, К.Маркс обґрунтував концепцію предметної діяльності як практики. Він дослідив проблему діяльності, визначивши працю як процес, який здійснюється між людиною і природою, та в якому людина своєю діяльністю регулює і контролює відносини з природою. К.Маркс основоположну роль в історичному процесі надає матеріально-виробничій діяльності людей.

Зарубіжні філософи мали різні підходи щодо поняття діяльності. Так, С.К'єркегор протиставив раціоналістичному трактуванню Гегелем поняття діяльності феномен волі, вказавши на її значення в структурі всієї діяльності; Е.Кассієрер вбачав в діяльності головне джерело формування символічно-

знакових структур; Е.Гуссерль розглядав діяльність як спосіб формування життєвого світу.

Творчу діяльність трактував російський філософ М.Бердяєв, як таку єдино можливу форму людського буття, яка може наблизити людину до Бога. В своїй «інтравертивно-перетворюючій» концепції М.Бердяєв відвертається від буття, протиставляючи йому свободу, так що буття постає в нього в негативному плані: воно сковує, пригнічує, спотворює іманентно притаманну людині свободу. Буттю Бердяєв протиставляє творчість як «порив». Від ідеї неприйняття об'єктивного світу філософ приходять до ідеї його «неіснування» (концепція об'єктивації). В цій концепції М.Бердяєв робить акцент на активності духу. Діяльність людини є частиною діяльності Бога, тому відповідальність за долю світу належить людині, яка в силу цих обставин наділяється абсолютно божественною свободою [11, с.21].

Для Й.-Г.Фіхте поняття діяльності мислилось як дійсно суще, все інше вважалось її предметом-продуктом. Згідно його філософії, існує тільки абсолютне «Я», яке як чиста самодіяльність, як активна свобода породжує себе і весь оточуючий світ. «Не знання саме по собі, а діяння, відповідне твоєму знанню, є твоє призначення, ...для діяльності існуєш ти; твоє діяння, і тільки воно одне, визначає твою цінність [198, с.66]. Якщо основною формою Я-теоретичного була уява, то основною формою Я-практичного є стремління, потяги і воля. Діяльність стремління – це, в основному, потяг до самостійності, до влади над природним об'єктом. Свої природні нахили людина підпорядковує своїй свободній волі; стаючи їх господарем, вона стає володарем всієї природи. Філософія діяльності є, таким чином, вчення про всесильність, всемогутність і всеблагість людини, яка прагне стати Богом. Я – предмет нової релігії, так як єдиний бог той, яким намагається стати людина і людство за Фіхте: «Така людина; такий кожний, хто може самому собі сказати: Я – людина. Чи не повинна вона відчувати священне преклоніння сама перед собою, трепетати і здригатися перед своєю власною величчю?» [29, с.99].

У філософії життя (А.Шопенгауера, Ф.Ніцше, Е.Гартмана) на місце діяльності, як розумного цілепокладання, ставиться порив і переживання. А.Шопенгауер, розвиваючи теорію І.Канта, справжньою і єдиною «річчю в собі» вважає світову волю, він стверджує примат волі над розумом. Останній, якої б досконалості не досягнув, дає лиш зовнішнє знання про світ, він не може осягнути світ із середини. Це здатна зробити тільки воля, яка є рушійною силою світу.

Трансформували ідею діяльності в концепцію соціальної дії зарубіжні філософи М.Вебер, Ф.Знанецький, Т.Парсонс. При цьому роль домінант діяльності мають не стільки раціональні, скільки ціннісні установки і орієнтири, а також мотиви, очікування людей і т.п.

Сучасна філософія на перший план ставить проблему співвідношення природної і штучної раціональності в структурі діяльності, обґрунтовуючи це в глобальних масштабах всього людства. Закладається новий контекст діяльності, в якому в масштабах людства орієнтири і цілі діяльності поступово зміщуються від традиційних матеріальних мотивів і стимулів до нових, постматеріальних орієнтирів і цінностей, які не піддаються легкій оцінці і дають новий контекст діяльності людини.

Зростає роль творчості в структурі діяльності людини. Визнання суспільної значимості та результативності діяльності людини є важливим елементом сучасної мотивації активності людини, що засвідчує зростання ролі суб'єктивного фактора в розвитку як суспільства, так і кожного індивіда. Цей принцип покладений в основу гуманоцентричної орієнтації освітнього процесу через практичне здійснення парадигмально-освітніх ідей гармонійного розвитку людини, ідеї самоактуалізації особистості, ідеї соціальної ролі освіти та ін.

В розробку категорії діяльність внесли свій вклад такі педагоги і психологи, як С.Рубінштейн, К.Абульханова-Славська, Л.Виготський, Г.Батіщев, в області соціальної філософії – А.Вербін, В.Келле, М.Ковальзон.

Варто зазначити, що в психологічну науку ввів поняття діяльнісного підходу О.Леонтьєв. За його концепцією, діяльність – універсальна категорія, «цеглинка» всієї психологічної науки, на основі якої повинні будуватись і розгортатись психологічні теорії. Діяльність вчений трактує як самостійну (окремо від особистості) і абстрактну (відокремлену від конкретно-історичних умов) категорію. Діяльність (за А.Леонтьєвим) включає в себе такі структурні елементи: потреба – мотив – ціль – умови досягнення цілі – засоби і способи.

Поняття діяльність розглядається в сучасній філософії з різних позицій. Так, В.Петрушенко вважає, що особливість людської діяльності виявляється насамперед в тому, що вона переводить виміри, параметри, якості природо-космічних процесів у складники людської життєдіяльності і навпаки – людські потреби, наміри та виміри – у реальні, фізичні речі та процеси [121, с.325].

Аналіз визначень поняття діяльність привело нас до висновку, що хоча багато авторів зверталось до цього питання, але нема єдиної думки щодо трактування змісту даної категорії. На думку Е.Юдіна, «...в сучасному пізнанні, особливо гуманітарному, поняття діяльності відіграє ключову, методологічно центральну роль, оскільки з його допомогою дається універсальна характеристика людського світу [229, с.266].

Як цілеспрямований рух визначає діяльність М.Булатов: «...коли у русі міститься мета, то він і є дія. Мета – це певне знання, а знання є буття предмета і свідомості – або наявного, або шуканого. Останній випадок має місце тоді, коли в живій істоті є потреба, а предмет її задоволення відсутній. Потреба породжує ідеальний образ, за яким і відшукується предмет. Такий процес зберігає життя живої істоти, тому він є спосіб її буття» [19, с.147]. Вчений ототожнює рух і дію, надаючи останній властивості усвідомленої потреби.

За допомогою діяльнісного підходу В.Швірев розробляє методологію аналізу «людського світу». Нижня межа можливостей діяльності, яка

відрізняє її від поведінки тварин, характеризується перетворенням дійсності на основі культурно-заданої норми, яка виступає як програма діяльності. «Верхня межа» діяльності – це така форма активності, яка здатна до необмеженого перегляду і вдосконалення програм, які лежать в її основі, до «перепрограмування». Діяльність в концепції В.Швірева – це «відкрита система, яка здатна до необмеженого саморозвитку в рамках всезагального її універсуму... Прориваючи вузькі рамки пристосування до середовища, людина в своїй діяльності...в принципі здатна оволодіти будь-якими «просторами» світу» [217, с.13-14].

Досліджуючи категорію діяльність з матеріалістичних позицій, деякі дослідники акцентують увагу на поєднанні принципу матеріалістичної єдності світу з принципом розвитку. Освіта, яка відповідає критеріям суспільного життя, виникає тільки в тому випадку, коли діяльність із форми руху переходить в форму предметності. Продукт людської праці, взятий сам по собі, і складає «клітинку» суспільного життя. Перетворює ж продукт праці в елементарну освіту суспільного життя сама праця, тобто людська діяльність. Звідси – трактування категорії діяльності як основи теоретичної системи історичного матеріалізму, тобто «...категорія діяльності, точніше праці, яка лежить в основі інших видів суспільної діяльності і суспільних відносин, які їм відповідають. Праця створила людину, суспільство, історію». [126, с.34].

Універсальний характер носить поняття діяльності у В.Сагатовського , його об'єм включає в себе і спілкування, і споглядання, і суспільні відносини. Діяльність, вважає автор, характеризує всю систему суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин в процесі вияву сутнісних сил людини. Філософ зазначає, що «...діяльнісний підхід дійсно може бути методологічною основою для розуміння пізнання в контексті соціокультурного життя, для вирішення багатьох актуальних теоретичних і практичних проблем [45, с.80].

Практично-діяльнісну природу і сутність ментального ставлення людини до дійсності висвітлено авторами однієї з праць (В.Зубов, М.Булатов,

П.Загороднюк, І.Огородник, Є.Осичнюк, В.Табачник). Вчені розглядають даний процес через виявлення специфіки двох основних його складових – практичного і діяльнісного ставлення до навколишнього світу. Практику вони визначають як «... реальний процес життя, в якому цілі і результати людської діяльності співвідносяться з об'єктивними закономірностями, тенденціями розвитку дійсності (критерій істини), а також з потребами і інтересами людей (з тим, що потрібно людині)» [197, с.259].

Характеризуючи специфіку діяльності, автори акцентують увагу на тому, що вона виступає як «спосіб» активного впливу людини на навколишній світ і на саму себе для забезпечення задоволення власних потреб. Підсумовуючи цю думку, автори дослідження стверджують, що «...коли в діяльності на перший план виступає відношення «суб'єкт-об'єкт», взаємовплив останніх для забезпечення потреб, то в практиці на перший план виступає оціночний момент, в якому реально співвідносяться цілі, результати діяльності людини і ступінь їх впливу на навколишню дійсність, ступінь забезпечення задоволення потреб» [197, с.259]. Отже, автори даного дослідження надають суттєвої значимості ціннісному елементу пізнавального ставлення людини до навколишньої дійсності, що відповідає об'єктивним закономірностям її розвитку.

Щодо розкриття родової сутності людини, С.Линецький трактує діяльність як «міждисциплінарне поняття, яке використовується переважно для характеристики способу власне людського буття, яке вказує на можливість і результати цілеспрямованих змін навколишнього світу людиною і зміни самої людини у відповідності з її цілями, потребами і завданнями» [195, с.246]. Людина оволодіває світом, «присвоюючи» його, через діяльність. Свідомість людини є продуктом її діяльності, і саме тому через діяльність розкривається родова сутність людини. С.Линецький подає різні інтерпретації сутності та основних функцій діяльності в філософській традиції.

Як взаємодію суб'єктних і об'єктних компонент розглядають поняття діяльність М.А.Можейко, В.А.Можейко: «Діяльність – одне із фундаментальних понять філософської традиції, яке фіксує у своєму змісті акт зіткнення цілеспрямованої свобідної волі суб'єкта, з однієї сторони, і об'єктивної закономірності буття – з іншої». Виходячи з цього трактування поняття діяльності, в її структурі виділяється суб'єктна компонента (цілеспрямований суб'єкт) і об'єктна компонента (предмет, знаряддя і продукт). Осмислення зв'язків внутріоб'єктної компоненти діяльності (зміна властивостей предмета діяльності, трансформуючи його в продукт) трактується як таке, що виражає фундаментальні закономірності світобудови (взаємодія предмета і знарядь діяльності), так само як і перетворення предмета діяльності в її продукт – за законами природи чи суспільства. Це, на думку авторів, змушує людство відмовитись від пошуків філософського каменя.

Як результат диференціації суб'єктної дії компоненти ( в залежності від масштабу конкретного підходу ) в системі діяльності можуть виділятися більш дрібніші елементи: знання об'єктом програм діяльності, її потреб, інтересів, мотивів та інше.

Характерною особливістю поняття діяльність є його синтетизм у відношенні до суб'єкт-об'єктної позиції. Це зумовило ту обставину, що традиційно категорія діяльність конституювалась в якості базисної при спробах створення універсальної філософської методології.

Концептуальні положення філософії Г.Сковороди, на нашу думку, в багатьох випадках взаємопов'язані із загальнометодологічними основами праксеології. Розглянемо це, співставляючи погляди Т.Контарбінського і Г.Сковороди. Так, Т.Контарбінський вважає, що для того, щоб бути ефективною, діяльність повинна являтися результативною, продуктивною або плідною, тобто могла досягати поставленої цілі, у Г.Сковороди – це пошуки «істинної» людини – як найвища, «мега»-ціль кожної особистості; «правильною», точною, адекватною, максимально наближатись до заданого

зразка, норми – Г.Сковорода розкриває це через пошуки щастя; «чистою», уникати непередбачуваних наслідків і непотрібних додаткових включень, – Г.Сковорода радить реалізовувати ідею «сродності» на шляху до щастя людини; «надійною», так як прийоми діяльності тим надійніші, чим більша об'єктивна можливість досягнення цими прийомами наміченого результату, – у Г.Сковороди прийомами досягнення результату є принципи «вслуховування в себе», «нерівної рівності», «елімінації труднощів»; і послідовною, а в Г.Сковороди – «жити за природою» [116], [171]. Детальніший аналіз праксеологічної значимості метатеорії поглядів Г.Сковороди буде здійснено в наступних розділах дисертаційного дослідження.

Фактично основний критерій практичної «успішної» дії трактується як її доцільність, що наближає трактування Т.Контарбінського до стратегії цілераціональної дії М.Вебера. Щодо культурологічних поглядів Т.Контарбінського, то вони також заслуговують на увагу. Вчений говорить про феномен «ініціативної препарації»: «Вага культури зростає разом з накопиченням її елементів. Все більше потрібно навчатися, більше треба запам'ятовувати, щоб бути на її рівні, а тим паче, якщо виникає бажання зробити поступ вперед в цій області». «Тягар» культурної спадщини одночасно утруднює «оволодіння цілим». Звідси – основна вимога прогресу в сучасному суспільстві: «звільнитись від елементів культури, які втратили своє значення» [116, с.795]. Дане положення Т.Контарбінського досить дискусійне. На нашу думку, процес осягання нового проходить через аналіз культурної, освітньої, філософської спадщини минулого. Критерієм істинності тих чи інших „елементів культури” є практика, яка дозволяє з більш об'єктивних позицій підійти до освітніх, культурних надбань нації чи людства в цілому.

Результати досліджень українських вчених констатують той факт, що обсяг навчальної інформації перевищує всі допустимі норми сприйняття учня, а це унеможлиблює повноцінне засвоєння знань. В кінцевому рахунку –



в уяві учня залишаються окремі факти, закони, концепції, але цілісної картини світу при такому навчанні скласти не можна. Проте вимоги вчителів та батьків стають причиною внутрішніх протестів, конфліктів, неврозів дітей. Тільки 10% учнів можна вважати відносно здоровими [10, с.96].

Розробляючи питання діяльнісного підходу, Г.Атанов зазначає, що коли ставити знання попереду діяльності, то вони стають безпредметними і, фактично, їх неможливо засвоїти, а тільки запам'ятати. Тому, вчений вважає, що первинними з точки зору цілей навчання є діяльність і дії, які входять до його складу, а не знання. Їм відводиться роль засобу виконання дій і навчання, а не роль цілі [4, с.17].

Г.Сковорода застерігав проти кількісного нагромадження знань, бо цей процес не призводить ні до чого доброго: «Чого ми не вміємо, чого ми не можемо! Але горе в тім, що при тому всьому відчувається, начебто бракує чогось великого» [164, с.336]. Всі науки, які людина осягає, не приносять задоволення серцю, не розвивають людину духовно. Адже вони вирішують матеріальні проблеми існування людини і суспільства. «Математика, медицина, фізика, механіка, музика зі своїми буйними сестрами – чим щедріше їх споживаємо, тим більше палить серце наше голод і спрага, а груба наша заскорузлість не може здогадатися, що всі вони служниці при пані і хвіст при своїй голові, без якої весь тулуб ніщо» [164, с.338].

Як неможливо розділяти освіту і виховання, так і неможливо відірвати від тіла пізнання та різноманітних наук всю премудрість духовного. Саме в серці, в людському духовному заховане щастя, «яке потрібне всім без винятку, чого не можемо сказати про жодну науку». Духовність Г.Сковорода називає «найвищим парламентом, що вічно володіє часами й системами», себто науками і не потребує доведень те, що «він завжди праведний і суди його завжди справедливі», адже істинно судить тільки серце.

Духовні цінності, вважав Г.Сковорода, лежать на поверхні, тільки треба відкрити фібри душі для того, щоб їх побачити: «коли не будете заплющувати та відвертати очей, тоді побачите все живе освітлене... Ми досі

безплотної невидимості не вважали за потрібне ставити в число істинності...» [164, с.173]. Доцільність формувати в собі «істинну» людину детермінована, на думку Любомира, абсолютними, духовними цінностями. «Чи очистите серце ваше для прийняття нового духу? Хто старе серце відкинув, той став новою людиною. Горе серцям затверділим...» [164, с.173]. Як бачимо, значне місце у праксеологічному підході до оточуючого світу (за Г.Сковородою) належить ціннісним орієнтирам особистості. Людина повинна сама про себе подбати, маючи певні цілі і установки в житті. Але щоб досягти щастя, треба пізнати себе й бути людиною: ні з чим не зрівняється «непорівняна втрата згубити себе самого, хоч би хтось заволодів Коперниковими світами» [159, с.169].

Зазначимо, що головним напрямом розвитку української системи освіти є її реформування в плані перенесення акцентів на комплексну підготовку учня до життя, на противагу від існуючої функції освіти, яка традиційно обмежується лише організацією нагромадження учнем знань, умінь і навичок, перехід до нових технологій навчання, націлених на варіативність, суб'єктивність, індивідуально-творчі, особистісно-зорієнтовані форми і методи підготовки учнів до життя.

Стосовно даних інтенцій, заслуговує на увагу позиція М.Коноха, який доводить, що освіта, як вид діяльності, є способом соціалізації особистості. Метою теоретичної, внутрішньої діяльності є цілеформування, а реальне її спрямування назовні, в об'єктивно-предметну діяльність – цілереалізація [70, с.162-163]. Вчений вважає, що метою освітньої діяльності є ідеальний, свідомо спланований образ результату навчально-виховного процесу щодо дій та умов, які його породили. Система освітніх цілей має багаторівневий характер: соціальні цілі, що визначаються суспільством на певному історичному етапі його розвитку; конструктивні цілі, що обумовлюють зміст освітньої діяльності та реальні цілі, що визначаються в процесі безпосередньої освітньої діяльності.

Не викликає заперечень, що головною метою міжособистісної взаємодії педагога і школяра є виховання людської особистості в процесі навчальної діяльності. Культивування такої взаємодії відповідає закону врахування внутрішньої, психологічної природи індивіда, який прагне до свободи і творчості як загальних способів організації життєдіяльності. Тому ми погоджуємось з твердженням, що лише вільна і тільки тому «творча дія конститує особистість. Така дія не є технічною, а завжди вчинковою і є проявом її моральності» [77, с.70].

Аналізуючи освітні процеси через еволюцію суб'єкта діяльності, Г.Л.Ільїн виділяє чотири освітні форми: - навчання в безпосередньому сімейному спілкуванні (батьки – діти); - навчання в безпосередньому соціальному спілкуванні (наставник – учень); - навчання в опосередкованому спілкуванні (книга – учень); - навчання в опосередковано-безпосередньому спілкуванні (той, хто навчається – комп'ютер в системі зв'язку) [53]. Як бачимо, в основу даної класифікації покладено процес спілкування як основного виду діяльності. Зазначимо, що в історико-генезисному розрізі перехід від однієї домінуючої форми освітнього процесу до іншої можна трактувати як парадигмально-освітню революцію, яка хоча і здійснювалась поступово, зате розв'язувала протиріччя між сутнісними характеристиками учасників освітнього процесу та їх взаємовідносинами.

В статті «Виховання і освіта» Л.М.Толстой дав онтологічну, природньо-життєву інтерпретацію змісту поняття освіти. Він писав: «...Наука педагогіка визнає за собою право знати, що потрібно для освіти найкращої людини, і вважає за можливе усунути від вихованця всякі позавиховні впливи; так поступає і практика виховання... Помилки і змішування понять, за нашим переконанням, виникають через те, що педагогіка приймає за свій предмет виховання, а не освіту... Виховання як свідоме формування людей за відомими зразками – не плідне, не законне і не можливе» [186, с.31 - 35] .

За твердженням сучасних вчених, традиційна система Я.А.Коменського застаріває, втрачає свою ефективність, її час проходить, а тому всі

інноваційні технології чи системи являють собою стихійну реакцію педагогічного співтовариства на окремі негативні наслідки навчання за Я.А.Коменським. В зв'язку з цим постає належна необхідність розробки філософсько-методологічних основ теорії педагогіки та інших освітніх наук. Філософія повертає освіту і педагога від штучної, обмеженої простим інформуванням діяльності до розвитку людини у відповідності з її родовою сутністю, на що у свій час вказував Г.Сковорода. Освіта особистості – природо-, соціо-, індивідуально-, особистісновідповідна. Буттєва і освітня єдність – проблема теоретичного і практичного плану, не розроблена у вітчизняному і світовому освітньому просторі. До останнього часу освіта обмежувалась фрагментарними частковими рішеннями, співвідносилась з кон'юнктурою часу, соціальною ситуацією. Наявні результати дослідження даної проблеми були викладені в наукових розвідках Н.П.Піщупіна, Ю.А.Огороднікова [123],[124].

Підсумовуючи сказане, відмітимо, що назріла необхідність фундаментального переосмислення освітньої доктрини, вияву того цінного, що потрібно зберегти і розвинути, і того, що вимагає оновлення і заміни. Якщо ціль не задана спочатку, якщо педагог не бачить кінцевого результату своєї праці, то його позиція мозаїчна, він розвиває окремі деталі, не бачачи цілого і не створюючи людину. Проти такого підходу до виховання зокрема і освіти взагалі застерігав Г.Сковорода.

Узагальнивши дослідження практики і праксеологічних взаємодій суб'єктів освітнього простору, зазначимо, що поняття освітньої практики рефлектується нами як перетворювальна, проєктивна, організована, усвідомлена, раціональна діяльність, спрямована на придбання і засвоєння суспільно-історичного, культурно-освітнього, духовного досвіду.

Сучасна освіта потребує чітких освітніх орієнтирів та прогнозованих результатів, які мають базуватися на філософсько-освітній методології, національно зорієнтованій парадигмі. «Як всяка благородна справа на

початку і в корені гірка, а в плодах своїх солодка, і хто сів з сльозами – жне з радістю» [147, с.300].

## Висновки

В результаті проведеного аналізу доцільно зробити наступні висновки:

- однією із граней полівекторності філософської спадщини українського мислителя є розгляд її з позиції філософії освіти, проблемне поле якої диференціюється в різних наукових підходах, домінуючими серед яких є культурологічний, аксіологічний, екзистенційний, праксеологічний, ментальний, націєцентричний та інші. Вивчення специфіки національної свідомості у філософсько-освітніх поглядах Г.Сковороди інтегрує в собі різноманітні методологічні підходи, форми і напрямки наукового знання;

- окреслено вітчизняну філософсько-освітню традицію досліджень спадщини Г.Сковороди як феномену національної самоідентифікації, в аспектах формування світогляду та духовності через категорії свободи, ментальності, діяльності;

- проаналізовано екзистенційно-антропологічну переорієнтацію сучасної філософії освіти, яка отримала своє осмислення в конституюванні основного закону освіти – його парадигмі, як методологічного феномену, констракту, що інтегрує основні наукові теорії, які пояснюють будову світу, способи пошуку нових знань про нього і пріоритетні ціннісні орієнтації наукового співтовариства;

- діяльність, яка розвиває, просвіщає, а не ставить за мету накопичення знань – «споріднює» людину з суспільством і світом, зберігає цілісність освіти і виховання, розуміння того, за ради чого цей процес здійснюється та яким бачиться прогнозований результат. Ігнорування просвітницької, розвивальної діяльності в системі філософії освіти призводить до того, що

освітній практис носитиме суб'єктивний, волюнтаристський характер, руйнуючи, а не творячи особистість, суспільство, світобуття;

- особистість педагога, як фасилітатора, комунікатора, організатора освітнього праксису має на меті «зріднювати» суб'єкти освітнього процесу «непорочного життя чудесами», «проповідуючи слово істини». Через нове осмислення людської активності трактується праксеологічна сторона такого методологічного феномену, як нова освітня парадигма, в категоріальному апараті якої терміни «освітнє поле» та «освітнє суспільство» характеризують випереджаюче-інтегративну функцію нової системи освіти.

- праксеологічний підхід до проблем освіти і виховання уточнює методологічні пріоритети, які мають стати базовими в осмисленні концептуальних положень розвитку системи освіти в Україні на шляху її трансформації до суспільства знань.

## РОЗДІЛ II

### МЕТАТЕОРІЯ ПОГЛЯДІВ Г.СКОВОРОДИ ТА ЇЇ СКЛАДОВІ

#### 2.1. Метатеорія як «трисонячна єдність»

Багатовимірність філософських поглядів Г.Сковороди, їх світоглядна оригінальність осмислюється в єдності і логічній цілісності. Тому трактування окремо взятих його положень і поглядів аналізується нами в ракурсі похідної функції від поняття «метатеорія» на основі індуктивного методу наукового дослідження.

Розглянемо «метатеорію» в її категоріальному аспекті. Будучи складним терміном, який складається з двох частин: «мета» (від гр. *meta*, що означає після, за, через) та «теорія», поняття «метатеорія» в сучасній науковій термінології служить для означення таких систем, які, в свою чергу, використовуються для описання або дослідження інших систем. Метатеорія використовує дані феноменології, екзистенціалізму, постструктуралізму, герменевтики, що дозволяє їй уникати переваги одного методу над іншим.

Оскільки філософські погляди Г.Сковороди являють собою: по-перше, світоглядну, цілісну систему, яка є феноменом національного духу українського народу, його ментальності і самоідентифікації; по-друге, філософсько-освітніми, ціннісно-орієнтаційними точками духовної опори, ми припускаємо в дисертаційному дослідженні, що система філософських поглядів Г.Сковороди є метатеорією, при допомозі якої можливе осмислення і цілісне осягнення явищ буття. Тому, на нашу думку, використання термінів «метатеорія Г.Сковороди», «метатеорія світоглядних поглядів Г.Сковороди» є науково виправданим і доречним при розкритті теми дисертаційного дослідження.

Ми вважаємо, що дослідження світоглядної системи Г.Сковороди в праксеологічному аспекті розширює горизонти філософсько-освітніх

пошуків вічних колізій людського існування, привнесе новизну визначенням понять самосвідомість, самоідентифікація, духовність і національна гідність в їх філософсько-освітньому вимірі. Це дасть змогу переосмислити ряд усталених положень і окреслити нове поле досліджень. Адже духовне, його сутність, нерозривно пов'язане із ціннісним відношенням до оточуючого світу, яке носить праксеологічний характер, з діяльнісно-перетворювальними особливостями людського самовизначення і цілепокладання. Осмислення філософських поглядів Г.Сковороди уможливило обґрунтування праксеологічного аспекту метатеорії його світогляду в сучасному освітньому просторі.

Щоб зрозумілішими були висловлювання, зроблені вище, необхідно, на наш погляд, з'ясувати суть основних положень філософсько-освітньої системи Г.Сковороди.

Зазначимо, що філософське вчення Г.Сковороди, будучи метатеорією, включає в себе взаємозв'язки між такими складовими його поглядів, як: - теорія пізнання про три світи і дві натури; - теорія самопізнання і формування істинної людини; - ідея «сродності»; - філософія серця («кордоцентризм»); - проблема пошуку щастя. Істинність, дієвість, практичність цих концепцій щодо філософії освіти забезпечується дієвістю компонентів, що входять у метатеорію поглядів Г.Сковороди.

На нашу думку, заслуговують філософсько-освітнього осмислення наступні розмисли Г.Сковороди. В „Бесіді 2-й, названій OBSERVATORIUM SPECULA (по-єврейськи Сіон)” Г.Сковорода пропонує читачам для розмислів таке поняття, як центр пресвятої вічності, який у храмах зображується таким чином: в центрі трикутника око, кути трикутника позначені буквами: 1). Альфа – випереджає всяке створіння. 2). Омега – після всякого створіння залишається. 3). Віта – середина, що народжується й зникає, та за початком і кінцем вічна. Ця трійця, яка означає одиницю, називається трисонячна єдність, недремне око [147, с.305]. Пізнати, відчутти, полюбити трисонячну єдність – було сенсом життя українського філософа.



Виходячи із теми і завдань нашого дослідження, ми намагатимемось довести, що філософсько-освітні погляди Г.Сковороди є складовою метатеорії – світоглядної доктрини українського любомудра, цілісної і ціннісної «трисонячної єдності». Ми вважаємо, що три основні питання, які в свій час поставив І.Кант, мають сенс при розгляді даної проблеми. Адже:

Альфа – теорія пізнання, яка намагається відповісти на питання «Що я можу знати?» про те, як «пізнати себе», про три світи і дві натури; що таке «ідея сродності», філософія серця, принцип елімінації труднощів, принцип вслуховування в себе, принцип нерівної рівності. «Розкушуй, шукай в шкаралупах зерно вічності» [154, с.163], – спонукає нас Г.Сковорода.

Омега – це практика, праксис (дія, рух, праця, боротьба, творчість і т.п.) – формули, вектори, аксіоми пізнання, які дають відповідь на кантівські запитання «Куди йти? Як я маю діяти?»

Віта – «На що я можу сподіватись?» відповідає моральна сторона світовчення тій людині, яка живе в соціально-буттєвому, антропному світі.

Отже, філософсько-освітній аналіз спадщини Г.Сковороди дає підстави вважати, що метатеорія Г.Сковороди, вміщає в собі три взаємопов'язані зрізи людинознавства: теоретичну антропологію, антропологію прагматичну та антропологію моралі, котра розглядає людину стосовно до всього, що та повинна створити, «керуючись мудрістю згідно з принципами метафізики моральних норм» [84].

Г.Сковорода продовжував традиції європейської філософії. Відмітимо, що дещо пізніше деякі аналогічні ідеї розглядалися в німецькій класичній філософії. Зокрема, метатеорію Г.Сковороди можна розглядати, використавши тріадний підхід. Зазначимо, що Гегель для розкриття основного питання філософії взяв поняття духу. Різні його форми Гегель дослідив у дев'яти філософських науках, які входять до його праці «Філософії духу». Так, за Гегелем є три види духу: суб'єктивний (індивідуальний), об'єктивний (суспільний) і абсолютний (всезагальний). В

основу філософії Г.Сковороди покладено вчення про три світи – мікрокосм (суб'єктивне), макрокосм (об'єктивне) і світ символів (абсолютне).

У Гегеля суб'єктивний дух містить такі науки, як антропологія (предмет – душа залежно від тіла), феноменологія (свідомість і самосвідомість – співвідношення суб'єктивного і об'єктивного) і психологія (духовні властивості індивіда, які розглядаються як самостійний предмет дослідження). Філософсько-освітні погляди Г.Сковороди можна розглядати через теоретичну антропологію, прагматичну антропологію і антропологію моралі.

Об'єктивний дух у Гегеля охоплює право, моральність і систему звичаїв. Об'єктивне (макрокосм) Г.Сковорода вкладає в тріаду: «пізнай себе», ідею «сродності», «філософію серця».

Третій вид духу у Гегеля – всезагальний, абсолютний; його предмет і сфера дії – весь світ. У Г.Сковороди – це світ символів (абсолютне).

Необхідно зазначити, що філософ, розкриваючи таке поняття, як «думка», підводить нас до розуміння підходів про дві натури людські – зовнішню і внутрішню. Ставлячи запитання: що рухає людиною – до істини, до забезпечення потреб, до розв'язання проблем? – просвітителю дає відповідь: вічний двигун людського існування, невсипуща трудівниця, творяща і нищівна, висока і приземкувата, жива і мертва, жорстока і ласкава, істинна і тлінна. Думка! «Все підпорядковане нашим думкам. Думка, володарка його (тіла – авт.), перебуває у безперервній хвилюванні день і ніч. Це вона розмислює, радить, робить визначення, приневолює. А зовнішня наша плоть, як загнуждана худоба чи хвіст, мимоволі йде за нею вслід. Думка – головна й середня наша точка. Звідси вона й зчаста й серцем зветься. Відтак – не зовнішня наша плоть, а наша думка – головна наша людина. В ній ми перебуваємо. А вона є нами» [154, с.156]. Людина, її думки і серце – ось трикутник істинної людини. Прагматична доцільність метатеорії Г.Сковороди ідеально об'єктивується в трьох вимірах, параметрах,

напрямах. Теорія, практика, духовність (мораль). Мікрокосм, макрокосм, Світ символів.

Думка – це зачин і кінець практики, справи, діла, роботи, діяння. «Думка є тасмна в тілесній нашій машині пружина, голова й початок всього руху її, а голові цій уся членів зовнішність, як загнuzдана худоба, слiдує, і як полум'я та ріка, так думка ніколи не відпочиває. Безперервний стрім її – це і є жадання. Вогонь пригасає, ріка зупиняється, а неуречевлена і безстихійна думка, яка носить на собі грубу тлінність, як мертву ризу, рух свій припинити (хоч вона в тілі, хоч поза тілом) ніяк не може ані на жодну мить і продовжує стрім свого рівноблискавкового літання через необмежені вічності, мільйони безконечні» [164, с.351]. Але політ людської думки – це не хаос, не дифузія, не безлад. Що вона шукає? Що рухає нею? Г.Сковорода відповідає нам: «Шукає по мертвих стихіях своєї спорідненості, щоб, сяйвом його і вогнем таємного зору очистившись, звільнитися від тілесної землі та земляного тіла... І це бо і є зійти у мир Божий, очиститися від усякого тління, вчинити цілком вільний стрім і безперепинний рух, вилетівши із тісних меж речовини на свободу духа» [164, с.351]. Слід сказати, що ми згідні з філософом, адже свобода – це сад, який коренем тримається за матеріальну землю, а кроною вивершує духовні мотиви бажаної свободи. Свобода духа є одним із наріжних каменів української ментальності і покладена в основу національного виховання.

Ці положення є цінними при розгляді питань про парадигмально-освітні ідеї як дієві чинники сучасного освітнього проблемного поля. Погоджуємось з тим, що думка–ідея–освітня парадигма «постійно дрейфують» в освітньому просторі, то займаючи лідируючі позиції, то відходячи на периферію освітніх процесів в залежності від запитів суспільства [139, с.48], хоча кількість парадигмально-освітніх ідей, які визначали концептуальний зміст філософсько-освітніх парадигм, можна виразити певним числом. Ми вважаємо, що парадигмально-освітні ідеї відіграють роль інструментально-технологічного чинника у формуванні

певного парадигмального освітнього напрямку, а звідси – їх роль: синтезуюча, ціннісна, інституціоналізаційна, праксеологічна.

Парадигмальні філософсько-освітні ідеї балансують між філософською теорією та освітньою практикою. Сенс їхнього руху – у пошуку істини: «Попелом є все, крім вічності» [159, с.196]. Адже вогонь життя – освітня практика – спалює те тлінне, що не пройшло через її жорна. Метатеорія українського мислителя, показує і вчить, що процес досягнення результативності, набуття педагогічної майстерності в освітньому просторі, – не простий, і неоднозначний, а супроводжується протиріччями між знаннями і практичними навичками, суб'єктивними мотиваціями і об'єктивними можливостями освітнього простору. Тому вислів: «Зблисни блискавко, о преблаженна сутності, й загрими над безоднею душі моєї цим громом: «Хай буде світло!» [153, с. 323] якраз і символізує творчий процес шукання істини, який характерний для освітнього праксису.

Небезпечна й інша крайність в освітніх процесах, яку філософ висловив словами: «Горе тим, хто називає світло тьмою!» [159, с.196]. Однією із причин системної кризи освіти – у наявності протиріччя між соціокультурними потребами суспільства і системою освіти, яка, руйнуючи традиційні форми спілкування поколінь, призводить до деформації освітнього простору.

Не випадково, що такі поняття, як сонце, істина, Бог, Премудрість, Софія, Біблія, начало, вічність, світло у Г.Сковороди іманентно тотожні. Відзначимо, що при всій їх багатолікості, сутність залишається одна і та ж. Та найбільше асоціює у філософа істина, вічність, абсолютне із сонцем. «Сонце є храм і чертог вічного...» [154, с.145]. В зв'язку з цим зазначимо, що слово «о-світа» («о-світній») досить точно передає значення онтологічних процесів: світ і людина створюються за «образом і подобою» самої буттєвої суті. На це вказує і М.Попович у своїй книзі «Григорій Сковорода: філософія свободи»: «освіта і просвіта мають теж дуже давні смислові обертони: знання розуміється як світло, що пронизує темряву, радше внутрішнє світло віри і

містичного бачення-освячення. До речі, на батьківщині Просвіти-Просвітництва, у Франції, назва цієї епохи звучить як *Lumiere* («світло») [129, с. 52].

Аналізуючи опубліковану в 1931р. в Кенігсбергу дисертацію І.Шааршмідта «Зміни значення слів *Bilden* і *Bildung*», Ганс Георг Гадамер писав: «У нашому розпорядженні є компактне дослідження історії цього поняття, його подальшого існування в містиці бароко, його релігійно обґрунтованої спіритуалізації в «Месіаді» Клопштока, що захопила цілу епоху, і, нарешті, його основоположного визначення Гердером як «зростання до гуманності» [28, с.51]. Згадка про романтико-ідеалістичне тлумачення слів «освіта-*Bildung*» в епоху Просвітництва як «зростання до гуманності» повертає нас до ренесансного переосмислення тріади «язичництво, закон, благодать». В італійських гуманістів воно вже має форму тріади «*feritas, barbaritas, humanitas*». Смісл слова *humanitas* словник передає багатьма значеннями: людський, людяний, людинолюбний, дружній, ласкавий, люб'язний, ввічливий, - і, нарешті, високоосвічений [88, с.85]. Апеляція до античності потягла за собою всі дискусії навколо питання, що значить бути людиною.

Всезагальну ідею плюралізму, в тому числі і освітнього, філософ актуалізує словами: «Сонце є вогняна куля, яка ніколи не стоїть, а куля складається із багатьох кіл, наче із коліс [154, с.145]. Через багатогранність істини філософ виводить аксіому, яка, на наш погляд, не має альтернатив: скільки людей – стільки істин, скільки світів – стільки й премудростей, але все в єдності складає одне начало, єдине «світло Боже». Воно ніколи не стоїть – рухливе, як вітер, плінне, як час, невтомне і невловиме, як світло! Отже, істина у Г.Сковороди мобільна, пізнавана в русі, в дії, в праці в першу чергу над собою, своїм власним «Я».

І тому ми не можемо не погодитись зі Сковородою, який не зводив своє вчення до мертвої аскези, схоластики чи догматів теології. «Судіть, не на обличчя дивлячись. Не вміщуйте богознання у тісноту палестинську.

Доходять до Бога й волхви, тобто філософи. Єдиний Бог юдеїв і поган, єдина премудрість. Не весь Ізраїль мудрий. Не всі погани пільма» [147, с. 306]. Гуманність і толерантність, поміркованість і виваженість метатеорії філософа дають шанс і право на існування різним думкам і підходам до вивчення світу. Кожен народ, людина має свою істину, правду, релігію, матеріальні і духовні цінності. І кожен народ, людина мають право її мати. Але премудрість, софія – ніби відсканована енергія всеєдиної істини, однієї. Важливе шукання істини, яке не затьмарене духом розбрату і нав'язуванням своєї думки іншим. І хіба не актуально звучать слова майже трьохсотлітньої давності сьогодні, в умовах міжконфесійних непорозумінь і роздорів: «Хто переслідує людину за віру, є найголовніший ворог Божого людинолюбства... Ангельськими мовами говори, а людей всіх люби. Істинна любов не самолюбна» [147, с.300]. Не вчить розбрату і егоїзму антропна філософія Г.Сковороди, а показує, як обминути круті віражі, гострі кути життя та суперечливого світу.

Царем небесних кругів називав Г.Сковорода сонце... На животворне й рятівне його сяння радив позирати розумним оком. Адже, на його думку, чистий розум є теж сонце... То ж бачимо й осягаємо його в наявності, а примічаєм і володіємо в серці. Пристанище світу, вічний вулик думок, невтомна породія діянь і трудів людських – серце людське. «А чому всі серце зневажають?, – запитує філософ і сам же відповідає, – тому, що недобачають його ціни. Серце, як цар, живе в убогій хатині і в ризі» [169, с.118].

«Голова в людині всьому – серце людське. Воно то і є найточніша людина в людині, а все інше околиця» [164, с. 351]. Але щоб побачити, додивитись, розгледіти, вгледіти, вдивлятись, розглянути, зафіксувати внутрішню суть людини – потрібно його побачити. Тому, незмінним поводителем у всіх сферах життя індивіда є віра.

«Істинна віра й око – одне і те ж» [159, с.159], вказує філософ на те, що віра повинна бути «зрячою», а не сліпою. «Віра дивиться на те, чого порожнє око бачити не зможе» – вона заперечує схоластику, потенціал її – в серці,

духовності людини. «Віра – світло, що в темряві бачить страх Божий, що пронизує плоть, міцна, наче смерть, любов Бога – ось єдині двері до райського смаку» [159, с.158]. У цьому сенсі – віра трактується в єдності зі знаннями, і якщо людина володіє ними, (а не накопичує їх) – для неї відкритий шлях до премудрості.

В зв'язку з цим, зазначимо, що системна і глибока криза, яка вразила науку, релігію, освіту якраз і призвела до фактичного розколу матеріально-духовного простору цивілізації, породила розкол між Знаннями і Вірою. В наслідок цього освіта втрачає свої культурно-просвітницькі функції, свій вплив на моральні складові індивідуального і суспільного менталітетів. Адже тільки освіта зможе зіграти історичну роль у попередженні цих процесів. Російський вчений Б.Гершунський вважає, що сфера освіти, будучи найбільш технологічною, не виконує своєї основної – інтегративної функції, яка сприяє духовному об'єднанню і взаєморозумінню людей, не виконує прогностично важливого, культуротворчого і менталітетотворюючого призначення, залишається збоку від найгострішої проблеми – світоглядного синтезу Знання і Віри [33].

Сучасні дослідження в галузі філософії, психології, медицини доводять, що віра допомагає людині подолати найзапеклішого ворога її – страх. Страх, що тебе не люблять, страх, що тебе не розуміють, страх, що ти не такий, не так живеш – цілий арсенал комплексів, нереалізованих мотивів і потреб і т.п. Страх – це зло, мікроб, потаємний кіллер, модифікований вірус душі і тіла людини. Відомо, що причиною всіх страждань, воєн, непорозумінь, хвороб є саме страх. «Людина, котра мир сердечний погубила, погубила свою голову і свій корінь» [164, с.351]. Коли врівноважені натура або ж природа – ефективно іде навчання, земля родить добрий врожай, мистецтво шукає нові форми духовного розкриття людини.

Продовжуючи шлях «до досконалого світу нашого», заперечуючи раціональне, Г.Сковорода вводить нас в структури ірраціонального, трансцендентного для того, щоб зрозуміти істину. Звертаючись до себе,

філософ вказує шлях до істини: «Зневаж, о душе моя, цілковито всю плоть видиму і невидиму! Відходь од неї і наближайся до Господа. Вірою відходь, а не видінням. Віра риє й рухає гори. Ось світильник стежкам твоїм, язиче новий!» [159, с.195]. Поняттю видіння він протиставляє поняття віра. Вона осмислюється філософом в якості цінності найвищого гатунку, яка входить в фундаментальну для європейської культури аксіологічну формулу «Віра – Надія – Любов» [115, с.157].

Гіпотезою нашого дослідження є твердження, що: 1) метатеорія світоглядних поглядів Г.Сковороди є дієвою, рухливою, людинотворчою, вітальною, а тому ефективною, результативною, ціннісною і сучасною; 2) вона являється основою, базисом, цілісною концепцією для розкриття світоглядних аспектів філософії освіти.

Для доведення цього розкриємо детальніше основні компоненти метатеорії філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди як цілісної системи. Як ми вже зазначали, складовими метатеорії поглядів філософа є такі світоглядні концепції, як: - теорія пізнання про три світи і дві натури; - теорія самопізнання і формування істинної людини; - ідея «сродності»; - філософія серця («кордоцентризм»); - пошуки щастя.

Зазначимо, що провідне місце у метатеорії Г.Сковороди посідає розроблена ним теорія пізнання. Він вважав, що світ можна пізнати, людина може пізнати обидві свої «натури» – зовнішню і внутрішню. Та перш, ніж пізнати світ, людина повинна пізнати саму себе як частину Всесвіту. «...не розуміти себе самого – це теж таки, слово в слово, що загубити себе. Коли в твоїй хаті заховано скарб, а ти про те не знаєш, то все одно, що його нема. Отже, пізнати себе самого, і відшукати себе самого і знайти людину – одне і те ж» [159, с.155]. Рух до самопізнання, самотворення мають завершитись знаходженням істинної людини, що є праксеологічним вектором всієї метатеорії поглядів Г.Сковороди. «Хто себе не пізнав, той тим самим згубився» [159, с.169], вважає Сковорода. Загубився у мирському світі, у плетиві власних думок і колізій, у нетрях бездуховності і прозі життя. Тому



заклик Г.Сковороди «Пізнай себе» треба розуміти не суто в гносеологічному сенсі, тут мова йде не тільки про самопізнання як спосіб визначення здібностей і потреб людини («сродностей»), а й в контексті самопізнання як способу полюбити і сприйняти себе таким, яким ти є.

Ми не можемо погодитись з деякими науковцями, які висловлювали припущення, що філософія Г.Сковороди є недостатньо завершеною, пасивно-споглядальною. «Зовсім несправедливо буде приписувати Г.Сковороді лише пасивний протест проти існуючого ладу, проповідь смирення і задоволення своєю роллю в театрі життя, – аргументує своє твердження відомий український науковець О.Мишанич. – У нього прориваються й більш активні заклики до боротьби зі «світом» за зміну й перетворення життя. Так сприймається його афоризм: «Зі світом, поки живеш, треба боротися». «Пам'ятай, що наше життя – це безперервна боротьба», - писав він М.Ковалинському». Поняття боротьби Г.Сковорода трактує не тільки у внутрішньому змісті своїх творів, але і в назвах творів: «Боротьба архистратига Михаїла з сатаною про це: легко бути добрим» [149, с.61-103], «Суперечка біса з Варсавою» [168, с.88-103].

Праксеологічні розмисли Г.Сковороди суттєво відмінні від філософствування Геракліта, який за глибину і загадковість думок, був названий «Темний». Першооснову світу він бачив в постійному русі, течії речей, змінах, які втілились в його формулі «panta rhei» - «все тече», але він визнавав лише змінність саму на себе. Вогонь для нього був втіленням самих перетворень, а постійна рухливість вогню трактувалась ним як вираз зміни світу взагалі [121]. Г.Сковорода ж бачить шлях зміни світу, фокусуючи свої гносеологічні розмисли спершу на вивченні іманентності людської природи, а звідти – йде до пізнання істинного, духовного, трансцендентального.

Філософсько-освітні розмисли Г.Сковороди щодо пізнання себе зводяться до безперервного пізнавального, евристичного, прогностичного процесу: «Подивися і на траву тлінної твоєї плоті з порожнім досі цвітом попільних твоїх міркувань. Чи побачив у колосі те, чого раніше не бачив?

Тепер пізнавай у людині те, що тобі видно не було. Бачачи колос, не бачив його і не знав людини, знаючи її» [159, с.177].

Необхідно зазначити, що філософія Г.Сковороди глибоко оптимістична, життєстверджуюча, мелодика тексту, його семантичний «дух», піднесено-вимірний, позитивний стиль викладу думки спонукає до розмислів і глибокого самоаналізу. Філософсько-освітнє бачення перспективи освітнього прогресу мислитель бачить в діалектичному запереченні заперечень: «Силу зерна розумним оком ти побачив. Стара на колосі солома не боїться погібелі. Вона як із зерна вийшла, так знову в зерно сховається, яке хоча зовнішньою шкіркою згниє, але сила його вічна. Ти чого трусишся, траво й плоть? Дерзай! Не бійся! Ти вже бачиш у собі правицю Божу, яка так само тебе береже, як пшеничну солому...Таке от сильне зерно в тобі!».

Філософ розкриває природу невидимого, в якому ховається весь світ, першопричина існування всього живого і суцього. Г.Сковорода запевняє, що людині під силу все – з вірою в себе, в свою природу, адже «навіть нечутливий волос голови» не спаде з людини, яка пізнаючи себе, відкриє «сліпого язика» свого. В пошуках істинної людини відсікається вторинне, неголовне. «Досі був я у тьмі і в бруді я був, тобто серце моє, їв і насичувався землею. А тепер від уз її мене відпускаєш, убивши сім'я її в мені, порожню п'яту бачачи...Чого більш печалитися тобі, душе моя? Нащо тепер турбувати мене? Пізнаєш ти уже в собі людину, і сила її безмежна» [159, с.177]. Потреба самопізнання збігається не тільки з потребою пізнання світу взагалі; ці потреби дотичні в точці диференціації природи світу і вияву його суперечливої суті, яку називає український філософ видимою і невидимою. «Нічого не можна ні знати, ні робити, якщо не пізнати самого себе», - написано у творі «Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе» [167].

Особливості самопізнання людини дотичні до проблем інституалізації філософії освіти на сучасному етапі її розвитку. Адже процеси соціального,

когнітивного, методологічного, концептуального її становлення передбачають пізнання наукою самої себе, тобто наступив час її самовизначеності.

Г.Сковорода в епіграфі до уже названої нами „Бесіди 2-ї, названої OBSERVATORIUM SPECULA (по-єврейськи Сіон)” запитував: «Що таке істинне блаженство? На чому воно твердо стоїть? Звичайно, той камінь великий, дивний і єдиний» [147, с. 297-308]. Адже для того, щоб пізнати його, те «істинне блаженство», він віддав все своє життя. Його цікавило питання, чому греки називають блаженство розсудливістю, а блаженного – розсудливим?.. Чому євреї називали його ж світлом? Воно не сонце... «Чи не тому, – думав він, – що розумне око, як світло й ліхтар у п'ятьмі, веде нас, коли блаженства шукаємо? А всякий сумнів і невігластво є п'ятьма» [147, с.297]. Те розумне око вело Г.Сковороду, змушувало пізнавати і сумніватись, радіти і страждати, знаходити і втрачати, возвеличуватись над ницістю життя і падати в грязь його бездуховності, топтати свою стежку і перетинати чужі, віддавати людям себе і не мати власного гнізда, бути щасливим і таким самотнім в миру.

Ми не дискутуємо з Григорієм Савичем щодо того, що «у кожному живуть два демони чи ангели, тобто вісники й посланники своїх царів: ангел благий і злий, хоронитель і губитель, мирний і бентежний, світлий і темний» [147, с.297]. Ми згодні з любомудром, що це – природа. І вона двоїста, дуальна, антитетична, протирічна. А постать великого українця – одна. Нема її двійника. Він неповторний у своїй багатогранності, єдиний у часовому розрізі Вічності. То, може, мудрість, блаженність не можуть мати двійника? Хіба може бути дві істини? Дві мудрості? Два сонця? Адже вони самодостатні.

А де ж його тінь? «п'ята»? «хвіст людини»? Хто ж та перша натура великого українського філософа, – матеріальна, явна, яка осягалась оком сучасників, друзів і недругів, однодумців і ворогів? Чи це скрипка, флейта, бандура, гусла, на яких він прекрасно грав і співав, а чи посох, з яким він

подорожував Україною, а, може, невеличка в'язочка книг і рукописів, яких він дарував друзям і милим серцю людям? «Багато хто питає, що ж робить у житті Сковорода? Чим забавляється? Я ж про Господа радію. Веселюсь про Бога, Спасителя мого... Забава, по-римськи – *oblectatio*, по-грецьки – *діатриба*, по-слов'янськи – глум або глумління, є корифа і верх, і цвіт, і зерно людського життя. Всі діла кожного життя сюди течуть, наче стебло, перетворюючись у зерно. Я ж поглумлюсь у заповідях вічного» [153, с.308]. Його життя – це вічний порив шукання істини. «Радіти про Господа», «веселитись про Бога», себто шукати істину життєдайну, таку, яка спонукає до творчості, добродійності. А пізнання починається зі здивування, з радості. « За діло треба братися з впевненістю в щасливий кінець!» [147, с.306] – дає оптимістичну установку філософ. Це ж таки перший крок до шукання істини. А ще надає особливої сили вірі, яка живить процес шукання істини. – «Дух Віри все випробовує і все відкриває», бо «з вірою і грязюка в Бога дорожча від чистого золота» [147, с.306].

На нашу думку, розгляд проблеми пізнання і самопізнання в філософсько-освітньому аспекті буде неповним, якщо не розкрити її з позицій персоналізму. Адже, пізнання самого себе у Сковороди, як твердить О.Кульчицький, не ґрунтується на якомусь самоспогляданні в розумінні сучасної психології. Сковорода, як філософ життя, будував пізнання самого себе на пізнанні відносин суб'єкта зі світом, особливо з людським середовищем. Така філософія життя, спрямована на пізнання самого себе, стає водночас аналізом життєвого досвіду [234].

О.Кульчицький своє пізнання філософсько-освітніх думок Г.Сковороди зосередив на відкритті внутрішнього світу людини як «глибини серця», наслідках неприйняття принципу відповідності спорідненості душі особи для особистого життя і для «соціальної» комунікації. Досліджуючи ці теми, автор вдавався до сучасних вартостей Шелера, філософії Сартра, Марселя та християнського екзистенціалізму, Бердяєва, Муньє, структураліста Стерна.

Так, узявши за основу тлумачення представника школи персоналізму Е.Муньє та трактування Р.Ренув'є ( «персоналізм – доктрина, яка порушує поняття особи як основи всієї філософії»), О.Кульчицький запропонував формулювання «Сковорода – філософ передперсоналізму». А вже послідовним дослідженням «сковородинського передперсоналізму» дослідник робив спроби розкрити суть самого поняття «персоналізм». Сковорода, як персоналіст, писав О.Кульчицький, займає сторону гуманістичної філософії життя, наближеної до філософії життя Вільгельма Дільтея. Однак, якщо останній прагнув обійняти ціле людство у всій різноманітності його форм та історичного майбутнього, у Сковороди, який обмежував своє зацікавлення людською особистістю, ця філософія не виходить за межі філософської, персоналістської антропології [234]. Думка Сковороди видалася вченому передвісницею власне персоналізму, тим паче, що вона задовольняла і реалізовувала такі три постулати, що їх повинні дотримуватися всі персоналісти: самотворення особистості, комунікація особистостей у персоналістських соціальних структурах і прилучення до особистих цінностей, іншими словами – персоналізація цінностей [74, с.101].

Звичайно, твердив О.Кульчицький, «творчість Сковороди не зводиться до провіщення персоналізму – та все ж його богословські, онтологічні, гносеологічні ідеї, його містичні прояви, поетичні, сатиричні та ліричні твори видаються лише якимись зблисками порівняно з міцним сяючим ядром його антропологічної персоналістичної думки. Самопізнання та володіння самим собою дуже добре резюмують квінтесенцію його передперсоналізму» [234].

Безперечно, буття людини неможливо звести тільки до життя, існування в суто біологічному сенсі. І хоча людські можливості розкриті ще не до кінця, проте людський організм – це своєрідне диво, певне зосередження космічних сил та властивостей. Г.Сковорода писав, що людина у відношенні до космосу являє собою щось подібне насінню, у якому в потенції знаходиться велика рослина [159].

Людина, її походження є об'єктом наукових досліджень різних галузей наук. Засвідчуючи унікальність людини і її спорідненість із іншими формами життя та буття, вчені виділяють кілька версій походження людини [121, с.318]: інопланетна версія (занесення людини та (життя) на Землю із інших світів або планет); версія антропного принципу в будові Всесвіту (виникнення людини внаслідок реалізації якоїсь фундаментальної космічної програми); концепція тупикової гілки еволюції (виникнення людини внаслідок якоїсь фатальної помилки в ході природо-космічних процесів); еволюційна концепція (виникнення людини шляхом еволюції форм життя); концепція креаціоналізму – створення (створення Богом (богами) чи якимось іншими вищими силами). Людина, як фундаментальна категорія філософії, є смисловим центром всієї метатеорії Г.Сковороди. Вся складність визначення цього поняття полягає в тому, що його неможливо підвести однозначно під якесь одне більш широке родове поняття. Адже людина, як вказує Є.Хомич, це завжди мікрокосм, мікротеос і мікросоціум [116, с.1173]. Тому і Г.Сковорода осмислював людину не через реконструкцію її сутнісних характеристик, а через осмислення її буття в антропному світі, де «людина – це у загальновідомому смислі – все», як пізніше сказав відомий антрополог минулого століття М.Шелер [220].

Пізнаючи себе, людина переймається ще й проблемою самореалізації себе в антропному світі. Тому Г.Сковорода створив самобутню філософсько-антропологічну теорію, в якій концепції «сродної» праці відвів одне з визначальних місць.

В.Табачковський безпідставно називає Г.Сковороду вітчизняним праантропологом. Розкриваючи погляди М.Шелера, праці якого започаткували, за переконаннями В.Табачковського, антропологію як спеціальну галузь, наукову дисципліну, вчений при цьому відзначає, що антропологічні роздуми німецького філософа нагадують ідеї Г.Сковороди. М.Шелеру, як і Г.Сковороді, вдалося здійснити дуже сильне, евристично-

продуктивне поєднання, за висловом В.Табачковського, двох поглядів на людину:

- як істоту, максимально вкорінену в ті, що передують їй, нижчі (ендотимні) шари буття;

- як істоту, котра здатна сягати найвищого духовного злету, і не для того, аби відірватися від ендотимних шарів буття, а задля того, щоб впоратися з ними, залишаючи їх у своїй структурі й залишаючись усім еством у структурі цілісного буття [196, с.21].

Важливо зазначити, що у структурі філософії освіти одне із важливих місць посідає філософсько-антропологічне пізнання. Воно має кілька розгалужень, одним із яких є педагогічна антропологія. Ця наука розглядає здатність до навчання і виховання як антропологічні властивості людини, що мають компенсаторну функцію, сприяючи подоланню її біологічної недостатності (К.Альберт, О.Больнов, Г.Ромбах). Представники цього напрямку обґрунтовують світоглядне й методологічне переоснащення дидактики й теорії виховання на екзистенціально-антропологічних засадах (В.Брецінка, Е.Біркенбайль, В.Клафкі та ін.).

О.Больнов, поділяючи тезу М.Гайдеггера про «сутнісну безпритульність» сучасної людини, внаслідок котрої вона перетворюється або на небезпечного авантюриста, зорієнтованого на «принадне щастя миті», або на заляканого і зацькованого втікача, розробляє версію побудови «антропологічної домівки» і впровадження нових форм виховання передовсім у кризових ситуаціях. Йдеться про можливість долати відчай завдяки даності іншої людини. У зв'язку з цим О.Больнов докладно обґрунтовує екзистенційно-рятувальний статус прецеденту «зустріч». Посилаючись на Е.Роттена, він поділяє версію «виховання як зустрічі» та виокремлення семи різновидів останньої: зустріч духовних поривань дитини з живими елементами навколишнього світу; зустріч керівника з підлеглим, сильного зі слабким; зустріч між батьками, вчителями та дітьми за межами школи; зустріч людських внутрішніх сил із самою людиною; зустріч з

поганим; з новим; зустріч зі створеним світом. Тут проблематика педагогічної антропології переплітається з діалогічною філософією виховання М.Бубера та з проблемним діапазоном комунікативної філософії, а також релігійної антропології, де проблема зустрічі недостатньої, конечної людини з абсолютним уподібнюється любовно-партнерським стосункам між «Я» й «Ти» (Ф.Гаммер) [196, с.34-35].

Необхідно зазначити, що проблема діалогового підходу до організації навчально-виховного процесу, яка була зреалізована в ХХ столітті за рубежем, не втрачає своєї ваги і на сучасний момент і є об'єктом осмислення інноваційних технологій як для педагогів-практиків, так і в контексті теоретичних філософсько-освітніх проблем.

Слід відзначити, що у філософії Г.Сковороди вперше в українській філософській традиції прозвучала тема «філософії серця». Як вказує М.Кашуба, «саме Сковорода визнав серце джерелом і виявом життя людини, ототожнивши його з душею як рушійною силою» [66, с.60]. Душа асоціюється з серцем, воно ж у Сковороди означає думку, вищий розум, Бога і те, що людина втратила в світобудові, вона знайде в середині себе, куди їй прокладав шлях філософ:

«Кинь Коперникові сфери,  
Глянь в сердечній печери» [166, с.77].

«Вельми той рідкісний, хто зберіг серце своє, чи як на загал говорять, спас душу свою. Істинною людиною є серце в людині, а глибоке серце, одному лише Богові пізнаванне, є ніщо інше як необмежена безодня наших думок, просто сказати: душа – це справжнє єство, і суцільна справжність, і сама есенція, і зерно наше, і сила, в якій тільки і є життя та існування наше, а без неї ми є мертва тінь, ото ж і видно, яка непорівнянна втрата згубити себе самого, хоч би хтось заволодів би всіма Коперниковими світами [166, с.77].

Відкриття Коперника про світобудову переконало Г.Сковороду в тому, що світ є джерелом нещастя для людини. Усе своє філософське вчення мислитель присвятив пошукам рятунку людини від того відчаю, до якого



призвели наукові відкриття XVII ст. Оскільки ці наукові відкриття підтримували професори Академії, то Сковорода зі своєю теоретичною настановою на порятунок людини від світу не вписувався в академічну традицію першої половини XVIII ст. Він пішов своєю дорогою, як колись це зробив Сократ. Він твердо був переконаний, що вінцем навчання є філософія. Але братись за неї слід не «підлим» людям, а благородним.

Відмітимо, що коли було доведено істинне розміщення Землі у світобудові, над свідомістю людини нависла важка й похмура думка про нікчемність людини, незначимість усього того, що вона чинить, про випадковість сліпих законів природи, які вчора спричинилися до її існування, а завтра можуть знищити. Ця думка, з одного боку, породжує відчай, а з іншого – відчуття повної свободи. Немає жодного верховного закону над людиною, немає іншої відповідності, крім вигаданої самими людьми, коли вони домовляються сьогодні вважати добром чи злом одне, завтра – інше. Все життя людства, вся його історія – це лише гра випадковостей, примарний світ, до якого неможливо ставитися серйозно [66]. В контексті філософії освіти об'єктивною доцільністю є формування екологічного світогляду та екологічної свідомості як такого духовно-практичного утворення, що визначає напрямок розвитку людського суспільства та природи в ракурсі коеволюційних змін. Це вимагає від практики нового педагогічного досвіду та інноваційних технологій.

На нашу думку, одним із дієвих чинників осмислення цих процесів є синергетична методологія «філософії нестабільності» І.Пригожина, яка вивчає шляхи коеволюційного розвитку людини і природи, вчить долати розрив між знаннями про зовнішній світ і світ духовний, внутрішній.

Щодо пошуку нових моделей освіти, то незаперечним є той факт, що синергетика дає могутній потенціал процесам саморозвитку і самооновлення філософсько-освітнього простору. Одним із каналів входження цієї науки в проблемне поле філософії освіти є практика: освітня, просвітницька, соціокультурна і т.п. Адже синергетика і філософія освіти мають спільні

точки пересікання в сфері комунікації та діалогу. Такі методологічні принципи синергетики, як принцип відповідності, спостережуваності, додатковості розширюють можливості рефлексії філософсько-освітнього простору. До прикладу, запропонована в свій час Д.Бомом модель науки як перцептивно-лінгвістичної комунікації ціннісна не тільки для становлення сучасної освітньої парадигми, а також для осмислення положень метатеорії поглядів Г.Сковороди, так як передбачає розширення контактів людини з оточуючим світом і з собою.

Тому в контексті даного викладу доречно буде відзначити, що Г.Сковорода, як і його духовний наставник Сократ, повернув всю увагу філософського мислення від зовнішньої природи всередину себе. Як вчення Сократа було поворотним у давньогрецькій філософії, так і Сковорода силою мудрості, прикладом життя, дієвістю метатеорії скерував погляд філософського осмислення в антропний світ людини. На думку Сократа, предметом пізнання може бути лише те, що існує вічно. А такою є людська душа. Він перший почав дивитися на душу, як на невичерпне джерело знання, всі багатства якого ми не усвідомлюємо лише тому, що недостатньо прислухаємося до її рухів. Твердження «Пізнай самого себе» стало переломним у давньогрецькому суспільному житті і зруйнувало його психологічні установки попередніх століть. Російський філософ В.Розанов вбачав у Сократі предтечу християнської релігії, який жив за велінням божества, доброго генія та приписами вищого морального закону, який перевершував усі людські настанови [138, с.26-27].

Виходячи зі сказаного, відзначимо, що «філософія серця» Г.Сковороди, як послідовника і учня Сократа, найбільш цілісно відображає картину світу і місце в ньому людини. Ідеї «філософії серця» знайшли продовження і розвиток у філософії В.Соловйова (через категорію любові, перенесення центру з самого себе на іншого), В.Зеньковського (роздвоєність сердечної духовної сфери на глибинне «Я» людини та «серце»), Б.Вишеславцева (серце – абсолютний центр особистості, істинне «Я»),

найглибша сутність, справжня потаємна самість людини), І.Льїна (в любовному спогляданні серця «духовними очима» осягаються людиною смисложиттєві предмети, цінності і реальності) та ін. Ідейним спадкоємцем Г.Сковороди в розробці теми «серця» став П.Юркевич, у вченні якого ця тема отримує обґрунтування та аргументацію, оформлюється в розгорнуту концепцію. «Філософія серця» П.Юркевича продовжує одну з найсуттєвіших традицій українського філософствування, яке виявляється в спробі осмислити буття через співвіднесення з головними проблемами вселюдського буття та світу, зв'язок людини з універсумом та Богом.

Ці роздуми мають спільні точки дотику з ідеями Л.Фейєрбаха: «Якими є визначальні риси істинно людського в людині? Розум, воля та серце. Досконала людина володіє силою мислення, силою волі та силою почуття». Тому слід повернутися обличчям до природи, у тому числі передовсім до природи людини: «У чому полягає мій метод?, – запитує Л.Фейєрбах, – у тому, щоб через посередництво людини звести все надприродне до природи та через посередництво природи все надлюдське звести до людини» [193, с.260]. Все через людину. І тому справжньою філософією може бути тільки антропологія. На місце любові до Бога Л.Фейєрбах закликає поставити любов до людини, на місце віри в Бога – віру людини в себе саму. На думку Фейєрбаха, філософія любові здатна витіснити релігію, як перекручену форму людського самоусвідомлення. Єдиним Богом для людини постає тільки і тільки людина. А людське спілкування з природою та собі подібними стає основним людським скарбом. Починаючи з Л.Фейєрбаха, відбувається поворот до людини. Фейєрбах – то свого роду місток між класичною (яка в особі Гегеля завершує всю європейську класичну філософію й переважно філософію пізнання) і післякласичною філософією [196, с.41].

В продовження думок класиків, деякі сучасні дослідники вважають, що антропним довіллям найбільш можна вважати світ біблейський – Едем. Він створений Богом для людини, прилаштованим до неї і до потреб її фізичного і духовного існування. Тільки те, що Адам і Єва відступили від заповіту Бога

призвело до того, що вони опинилися в «світі природи», світі тільки почасти «антропному», такому світі, де нібито і є все необхідне для життя, але переважно у вигляді, непридатному для безпосереднього задоволення потреб. Тому в цьому світі все потрібне людині доводиться здобувати працею [62, с.59-70]. Антропним, на думку Ф.Канака, є також світ Г.Сковороди, в якому «сродна» праця могла б справді стати джерелом душевного спокою і задоволення. Саме в такому світі для всіх є місце, є заняття до вподоби і є в достатній кількості все, що потрібне для задоволення розумних потреб. Хоча Г.Сковорода високо цінує працелюбність як людську чесноту і вважає, що праця є обов'язком кожного, він, підкреслює Ф.Канак, розглядає єдність людини з природою як таку, що задана божественним промислом, а не здобуту працею [63, с.100-111].

Деякі вітчизняні вчені (О.Запорожченко, В.Кавалеров та ін.) відзначають, що ідея «сродності» і антропоцентризму входить в протиріччя з концепцією так званого «інформаційного суспільства», де виробництво і споживання інформації збільшує знання людини, підвищує організованість в оточуючому середовищі і зменшує ентропію. Кінцевою метою такого суспільного розвитку є не виробництво товарів і задоволення матеріальних потреб, а забезпечення повноцінного життя, якого заслуговує людина, як універсальна, відкрита і здатна до безконечного саморозвитку система.

Зазначимо, що інформація, яка пропонується зараз суспільству, має найчастіше сугестивний характер, тобто не спонукає до роздумів, а програмує на певні думки і дії. Разом з тим, на відміну від попереднього, вони відзначають, що однією із суттєвих властивостей людини є здатність до самопізнання, самоаналізу і рефлексії, тобто до інтроспекції. Саме інтроспекція дозволяє людині бути в злагоді із собою і зрозуміти, чого вона насправді хоче, й відповідно до цього розробити план своєї активності [48, с.82]. Тому ідея «сродності», самопізнання Г.Сковороди не втрачає своєї ваги особливо тепер в українському суспільстві, адже їй під силу стати методологічним чинником, технологією виживання сучасної людини. Така

«сродність» активності людини може бути лише наслідком адекватного самопізнання, бо сучасна людина практично повністю втратила здатність до саморефлексії. Сучасні засоби масової інформації перевантажують свідомість людини інформацією, а це практично не дає можливості її осмислити [48, с.82-89].

Оскільки інформація залишається неосмисленою – вона не розвиває людину. Не дивлячись на велику її кількість, більшість людей не здатні адекватно осмислити те, що діється зі світом, з власною країною, з суспільством. Як вказує Ю.Морозов, об'єм доступних продуктів духовної культури суспільства в багато разів перевищує асимілюючі можливості індивіда. Одним із наслідків цього є розпад суб'єкту як центру світоглядної системи [112, с.168-185]. В таких умовах особистість ризикує частково або повністю втратити свою особистісну ідентичність.

Б.Новіков сутність «сродності» мислить як визначальний чинник буття людини. Вчений відзначає, що Г.Сковорода чітко усвідомлював соціальну зумовленість та детермінованість особистості, і це робить його філософію національно зорієнтованою, антропоцентричною. Вчений стверджує, що «людина в Г.Сковороди не є атомізованою, а осягається як невідривна складова соціального контексту, історичного цілого (у Сковороди переважно – держави). Для нього позасумнівними були і висновок про соціальну сутність особистості, і висновок про те, що сродна людина можлива лише в сродному ж таки суспільстві. А відповідно людина «остолбенелая» – в суспільстві «остолбенелом»... Тому, причиною загибелі рабовласницьких цивілізацій, і феодального суспільства, базованого на кріпосній праці, є, на думку філософа, дефіцит сродності.

На наш погляд, кризові явища в українському суспільстві, і в освіті зокрема, пояснюються тим же самим «дефіцитом» сродності – непрофесіоналізмом, деструктивізмом, деградацією цінностей. Адже, як влучно зазначає Б.Новіков: «сене буття людини – це пошук нею себе, а ідеальне суспільство має бути влаштоване таким чином, щоб виконувати

роль своєрідної «повитухи», що забезпечує народження повноцінної, «душевно веселої», щасливої (власне нормальної) людини [117, с.23].

В міркуваннях Г.Сковороди було намагання розробити засади своєрідної соціальної педагогіки, яка б передбачала «на виході» саме таку людину, яка через працю – головний чинник буття, культури, передбачала б шлях до конституювання сродності в практично всезагальній формі. Прагнення до праці сродної, на переконання мислителя, закладено природою в кожному індивіді, природа ж є матір'ю бажання, «наснажує до діла і зміцнює до праці» [165:419]. Саме тому «набагато миліший й шанованіший природний і чесний швець, аніж безприродний статський радник [165, с.424].

Згідно цих міркувань, є потреба осмислення на рівні філософії освіти сутності педагогічної праці, обґрунтування критеріїв її ефективності та якості. А відповідно – критеріїв підготовки і готовності молодого педагога до реалізації тих очікувань, які він повинен оправдати перед своїми вихованцями, їх батьками, суспільством, державою, людською цивілізацією в цілому. Адже підготовка молодих педагогічних кадрів стимулює необхідність глибинного покращення якості педагогічного процесу, формування концептуальної основи прийняття рішень в педагогіці. Звідси – проблема «людини на своєму місці», проблема покликання людини, її обдарувань, нахилів, здібностей, талановитості, геніальності.

Рефреном роздумів українського любомудра є тема свободи. Вона для нього є запорукою і умовою здійснення вищих потенцій особистості. Тому сродність є результатом вибору людиною терену свого діяльного прикладання, а можливість вибирати – це необхідна умова буття людини в ситуації свободи. Коли немає можливості вибирати, немає й сродності. Таким чином, актуальність проблеми «сродності» Г.Сковороди набирає суспільної значимості в контексті філософії освіти і потребує наукового дослідження та концептуального розв'язання.

Попри те, що об'єктом дослідження науковців і педагогів-практиків майже три століття є філософська спадщина Г.Сковороди та притаманні його

думці символізм, екзистенційно-трансценденційна спрямованість, пантеїзм, ми припускаємо, що есхатологічні вектори метатеорії українського філософа є недостатньо окреслені. Тому спробуємо розглянути їх з позиції антиципації, що означає передбачення, догадка; заздалегідь складене особистістю уявлення про що-небудь [88, с.30] та вміння вести себе відповідно тих подій, які передбачаються.

Не одне століття викликає подив дослідників творчості філософа, – як зміг передбачити Г.Сковорода день своєї смерті. На нашу думку, феномен його відходу із життя – це проблема окремих наукових досліджень. Ми згодні із тим, що «життя є опір смерті», і якщо людина «єдина істота, яка знає, що вона є» (К.Ясперс), то, продовжуючи думку філософа – вона єдина істота, яка знає, що вона відійде в інший світ.

Маловідомі спогади про смерть Г.Сковороди, опубліковані Д.Косариком у журналі «Радянське літературознавство» [47]. Достовірність цих мемуарів невідома, так як і невідома доля в них життєвої правди і художнього домислу. Але історія смерті Сковороди передається українцями із покоління в покоління. «Григорій Савич взяв лопату і пішов до зеленого дуба. Копнув раз, взяв жменю землі, пом'яв, поцілував її і почав копати яму. Опісля пішов до ставка, скупався, одягнув білу сорочку. Зібрав торбину з книгами... Цілу ніч у нього горіла свічка. А на ранок знайшли його селяни таким, що відійшов у вічність» [47].

Створюючи свою концепцію, український Сократ усвідомлював, що небагато було філософів, які б насправді виконували те, що радили іншим у своїх творах. «Погляди Сковороди довершує контекст його життя, і це, властиво, є істотною рисою його концепції – він не тільки тлумачив сенс покликання людини, і не тільки здійснив власне покликання у царині мислення, Сковорода досяг більшого – здійснив свою природу в царині адекватного до неї практичного світу» [65, с.36-37]. Навіть у своєму переході до вічності Г.Сковорода був вірний своїй філософії духу.

На відміну від європейського раціоналізму, де переважають висновки про скінченність людського життя, східна культура зберегла віру в оригінальну силу космологій, релігійні та філософські системи, в яких смерть не розглядається як абсолютне завершення життя. Відхід людини не мислиться з її повним зникненням. В праукраїнській ментальній течії, як відмічає Н.Хамітов «... достатньо виражене обожнення світла» [209, с.30], то не дивно, що вже в українській ментальності (архетипній соціопсихологічній характеристиці етносу) [180, с.6] головною ознакою є «...світла апокаліптичність – передчуття позитивного завершення історії людства у новій якості. Світла апокаліптичність виступає першим архетипом української ідеї та її культури» [209, с.31].

Загальновідомо, що у середньовіччі Апокаліпсис («виявлення», «розкриття») не носив виключно трагічного смислу — це було відчуття порогу, за яким — радість, оновлення [72]. «Світла апокаліптичність» саме і є той «...власний витік, ...психо-енергетичний потенціал, який надає свій особливий характер, свій розчерк всякому творінню, народженому в її просторах» [72]. Саме така «світла апокаліптичність» притаманна метатеорії Григорія Сковороди, який зазначає: «...був би дуже дурний хлібороб, коли б тужив за тим, що на його ниві пшеничне стебло в серпні місяці почало сохнути і старіти, не зважаючи, що в малім зачиненім зерні сховалася й нова солома, яка весною вийде назовні, а вічне й істинне своє пробуття невидимо зачинила у зерні» [159, с.168].

Розмисли про смерть, на нашу думку, трактуються як поради філософа найбільш розумно встаткувати тимчасове існування у тлінному тілі, достойно провести це існування – стати мудрим, перетворившись на „істинну” людину.

Г.Сковорода піднімає тему безсмертя, причини, що роблять людське життя безглуздим, таким, що немає мети, цінностей, радощів. Людина повинна жити тут і тепер, робити добро іншим, облагороджувати свою душу. «Навіщо тобі писати про воскресіння мертвих, коли і самий дар могли



воскрешати нічого не дає бездіяльній душі – ні тій, що воскрешає, ні тій, яка воскресає? Від таких ото цікавих народилися розколи, марновірство та інші виразки, якими ціла Європа хвилюється. Найважливіше діло Боже є: одну безпутну душу оживотворити духом своїх заповідей, аніж із небуття створити нову земну кулю, поселену беззаконниками» [152, с.145]. У цьому зв'язку доцільно згадати біблійний образ Агасфера, Вічного жида. Він, покараний Христом, став безсмертним. Йому немає спокою, як він не шукає смерті, вона йому недоступна. Агасфер блукає по землі, чекає другого пришествя Христа, який єдиний може звільнити його від прокляття [93, с.32].

Г.Сковорода в листі до Кирила Ляшевського, підсумовуючи першу половину свого пройденого шляху, говорив : « Я все лишаю і залишив, щоб протягом всього свого життя досягти тільки одного: зрозуміти, що таке смерть Христа і що означає його воскресіння. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спочатку не помре з ним» [158, с.341]. Сковорода протиставляє всьому світові дріб'язкових буденних турбот ту безодню вічності, відблиск якої відкривається людині в межовій ситуації, перед лицем смерті.

В.Кремень, В.Ільїн відзначають релігійно-есхатологічний зміст поняття «смерть», яка тлумачиться складовою загальнохристиянської антиномії «життя і смерть» [77, с.430-435]. Цю думку підтримує М. Булатов, який трактує життя і смерть як поняття, що мають два основні значення: широке і вузьке. В першому вони є синонімами буття і небуття, застосовуються до всієї дійсності. В другому їхнє застосування обмежується живою природою – рослинами, тваринами і особливо людиною. Обидва сенси характерні для давніх часів, коли вся природа сприймалася як дещо ціле і живе ( погляди Геракліта, Епікура). Третя позиція стосовно життя і смерті представлена в релігії, особливо в християнстві: життя є поєднання душі і тіла; їх відокремлення є смерть тіла. Душа, як іскра божа, не підлягає смерті: піде вона в рай чи ад, але залишається живою [19, с.175].

Питання про сенс життя слід ставити в контексті конкретного сенсу даної особистості в даний момент, актуалізуючи праксеологічну сторону доцільності існування людини. Адже сенс життя є для кожного індивіда і для кожного індивіда він свій. Зате, процес знаходження сенсу – це покликання. Не людина ставить питання про сенс свого життя, а життя ставить це питання перед нею, і людина повинна щодня, щогодини відповідати на нього не словами, а діями. «Сенс не є суб'єктивним, людина не винаходить його, а знаходить у світі, в об'єктивній дійсності, і саме тому він виступає для даного індивіда як імператив, який вимагає своєї реалізації. Сенс неможливо дати, його слід знайти самому» [77, с.363]. Знайти сенс – половина справи, дуже важливо зуміти його реалізувати. Адже реалізація сенсу є для людини імперативною необхідністю у зв'язку з обмеженістю, скінченністю, незворотністю буття у світі, неможливістю відкласти що-небудь на потім, неповторністю можливостей у кожній конкретній ситуації. Неминучість смерті не позбавляє життя сенсу.

Щодо філософії освіти, то наша позиція в тому, що сенс життя повинен відкриватися через ідею неперервної освіти. Сучасна людина повинна вчитись протягом всього свого життя. А тому кінцева мета освіти, по суті, немає своєї кінцевої точки. Виходячи з цього – можна сформулювати цей процес як «закон нескінченності освітніх горизонтів» – в міру наближення до кінцевої мети розкриваються все більші можливості для її реалізації. Одним із освітніх орієнтирів мають стати ідеали освіченості людини, де перевага надається можливостям розкриття сутнісних, ціннісно-духовних сил та потенцій розвитку людини, становленню її родових якостей в соціокультурному вимірі.

Подібні мотиви до Сковороди знаходимо у Й.Гете: «Як нам пізнати себе? Роздумуючи – ні, ніколи, тільки діючи. Намагайтесь виконувати свій обов'язок, і незабаром ви дізнаєтесь, ким ви є. А що ж тоді є вашим обов'язком? Вимоги кожного дня». Ф.Ніцше це висловлював категоричніше: «Якщо в людини є основа для життя, вона витримає майже всі його умови».

Життя має сенс, якщо є прагнення до найвищого та абсолютного добра і водночас ствердженням і збагаченням самої людини, і в той же час, те абсолютне добро є добром і для всіх. З цього приводу М.Монтень писав: «Життя саме по собі ні добро, ні зло, воно містить і добро, і зло, зважаючи на те, у що ми самі перетворюємо його» [110, с.364].

Щодо філософських розмислів Г.Сковороди, то «гадес» не є витвором Бога, він є витвором диявола, який перекручує світло і глагол Божий. Розкриваючи феноменологію зла у світі, філософ трактує його як наклепницьке перекручення добра, що паразитує на творчій силі добра [144, с.203-204]. Сковорода неодноразово повертається до ідеї пекельного вогню, який кожен сам для себе накопичує і кожен в міру «гадесу» має вичерпати його сам. У протистоянні зі злом людина власними зусиллями повинна спасти свою душу від негативної енергії, яку акумулювала сама.

Саме таким чином можна піддати рефлексії есхатологічні мотиви, які вслуховуються і в Пісні 10-тій зі збірки «Сад божественних пісень» [166, с.58], де закладено глибокий зміст – як філософський, соціальний, так і освітній, з елементами антиципації і прогнозування:

Знаю, що смерть, як коса замашна,  
 Навіть царя не обійде вона,  
 Байдуже смерті, мужик то чи цар,  
 Все пожере, як солому пожар.  
 Хто ж бо зневажить страшну її сталь?  
 Той, чия совість, як чистий кришталь.

Аналізуючи зміст цього вірша, М.Попович дає йому оригінальну оцінку, називаючи її ризикованою аналогією: «все нами безпосередньо спостережуване є лише сигналами, а «приховане» сигналами – є інформація, і саме її ми маємо сприймати крізь знакову сигнальну оболонку» [129, с.96].

Зазначимо з приводу цього, що глибокі ідеї щодо символу як універсального соціокультурного феномену знайшли відображення і в філософській спадщині Г. Сковороди. Для філософа символ був специфічним

віддзеркаленням інформації, який сприяв її ущільненню і використовувався як можливість доступніше передати її суб'єкту філософської взаємодії. Використання прийому символізації є творчою продуктивною діяльністю.

Для того, щоб краще зрозуміти особливості світогляду Г.Сковороди, філософ оцінку «істинне» і «хибне» ніби перекладає на мову знакової інформації, підводить до смислу знакової послідовності, адже сигнал (або знак сам по собі) не може бути ані істинним, ані хибним. Для Сковороди ж речове явище – сигнал, знак, просто реальна подія – сам по собі є лжа, а істина міститься в смислі чи в сутності. Таку позицію М.Попович називає радикальним платонізмом, який був знайомий Г.Сковороді з античної літератури і з християнського богослов'я. «Однак загострено-радикальне їх формулювання дозволяє побачити їх таїну в тривіальностях і у звичайних речах і подіях, включаючи церковні обряди. Тут починається особистий шлях Г.Сковороди до світових таємниць» [129, с.96].

## 2.2. Ідея «сродності» у філософсько-освітніх поглядах Г.Сковороди

Філософсько-освітнє осмислення ідеї «сродності» лежить у площині екзистенційного виміру проблемного поля освіти, генерування культурологічного підходу та в реалізації освітніх стандартів у соціокультурній практиці. Тому, в контексті нашого дослідження переважають антропоцентристські підходи щодо осмислення сутності людини, її природи, самовизначення та самоідентифікації. Ідея «сродності», самопізнання, самоідентифікації в їх філософсько-освітньому осмисленні визначають евристичну, пошукову модель людини в сучасному соціокультурному просторі. Проблема людини носить синтетичний характер, що і робить її однією із визначальних у виборі освітніх пріоритетів сучасності.

Аналіз праць Г.Сковороди дозволяє нам твердити, що в основі його концепції лежить антропологічний праксис, який ми розуміємо як діяльність

людини, виходячи із іманентних їй властивостей. Приступаючи до розгляду даного питання, необхідно розкрити, на наш погляд, різні позиції вчених, які висловлювали своє бачення ідеї «сродності».

Філософсько-освітні роздуми Г.Сковороди про покликання людини необхідно розглядати в історичному зрізі епохи, в яку жив і творив Г.Сковорода. Адже, починаючи із XVIII ст., процес денаціоналізації верхніх верств народу почав набирати розмаху. Це стосувалось не тільки заможної верхівки, а й представників освіти і церкви, тобто освіти української еліти. Такі тенденції регламентувались і контролювались державою та її волею до упокорення всього українського народу. Отже, соціокультурне середовище, в якому творив мислитель, було відчужене від людини, її духовних, освітніх проблем.

«Духовний регламент», який був складений Ф.Прокоповичем і доповнений Петром I, унормовував життя імперії аж до 1917 р. Згідно з цим документом освіта і навчання в Україні з духу вільного пізнання людини і світу потрапляли тепер під регламентацію самодержавної сваволі. Навчання і наука трактувались як повинність і служба цареві... під страхом кримінальної покари [199, с.83-85]. Культура виходила на шлях «безпочвенности», де соціальне і духовне життя ґрунтувалося на властивому для царя Петра I «патологічному страху, ненависті і відразі, навіть гидливості до вітчизняних традицій [18, с.384]. Як бачимо, українська освіта епохи Просвітництва входила в протиріччя з ідеями вільного виховання, природовідповідного принципу в освіті, які побудовані на основному праві людини – праві на свободу, а саме головне – на духовну свободу.

Об'єктом духовного утиску самодержавної машини в першу чергу стала українська еліта. Г.Сковорода, як «останній великий український письменник епохи бароко», за висловом Д.Чижевського, як людина сильного духу, з таким присудом не міг погодитись. Адже такий стан речей не був природним, правдивим, а тим більше – порідненим з внутрішньою натурою і благою волею філософа. Несприйняття стало наслідком явної сваволі

видимого світу, «волячої впертості» і «обожнення власної волі». Таку волю він характеризував як пута й кайдани, і лев зажерливий, і ад, і огонь, і хробак, і плач, і скрегіт. Сковорода писав: «Не вийдете відціля, поки не розв'яжете пута і не скинете ярмо волі вашої, як то є написано: роздеріть серця ваші» [165], бо найважче скинути ті кайдани, які начеплені на серці, а не на руках, що підтверджує сквородинський принцип: «все невидиме сильніше за видиме».

Як стверджує В.Шаян, саме з глибин козацького роду повстане «великий мислитель і пророк, щоб, збудивши нарід до духовного життя», створити можливість піднесення його борні «на найвищий рівень справи Духа, до висот космічної борні добра і зла, до визволення і проявлення своєї творчості» [215]. Вчений переконаний в тому, що «вождь народу втілений у постать сірого мандрівного вчителя» саме для того, щоб народ зрозумів своє моральне призначення, бо тільки в такому випадку він зможе досягти найвищих висот свого розвитку і розцвіту. Як істинний просвітитель, Сковорода «у видимий спосіб горить прагненням навчити своєї мудрості і своїх правд свій народ», він «лицар святої борні зі злом, темінню й сліпою жагою світу. І в тому саме його патріотизм і його українство» [215].

Так, міркуючи про суть покликання, сучасний дослідник філософської спадщини мислителя А.Карась твердить, що Г.Сковорода, розглядав людину в аспекті її поведінки, вчинку і волі [65, с.44]. Гріх постає не просто від безпорадності, якої бракує у видимому світі. Важливо видобути добру пораду з власної душі, зі своєї невидимої, прихованої натури. Людина подвоюється на добре і недобре воління. А покликання людини, себто її «сродність», є волінням «благого кінця». Г.Сковорода в «Розмові, названій Алфавіт, або Буквар миру», казав: «Щасливий той, хто живе по волі благого духу». «Благе воління» видобувається голосом совісті, адже стихійно воля не постає, «стихійний потоп накриває людину нерозбірливими бажаннями і думками, обплутує відомостями про зовнішню природу». Тому важливо «узнати» самого себе і не приймати від сторонніх радників безпорадність [164].

Г.Сковорода, вважає вчений, піддає сумніву поширену в тогочасній духовній ситуації думку про суть покликання людини. У православній церковній традиції переважно тлумачили покликання як обов'язок бути там, де є людина – вважалося, що вона мусить виявляти свою покірність, оскільки до свого заняття і відповідного йому стану вона покликана Господом. У Росії такий підхід до природи покликання набув особливої радикальності внаслідок підпорядкування церкви державі.

У «Байці про котів» переосмислено сентенцію про те, що Бог надає людині посаду. Посаду здобувають частіше «нужностями тілесними», ніж сердечними. Сердечний поклик (звання) справджується спорідненістю з ділом, яке людина чинить [165].

Отже, Бог справді кличе людину до діла (справи), але таке покликання визначається не державними чинниками, а внутрішньою натурою людини. «...Сам Господь кличе тебе вродженою до самої справи (діла) любов'ю, йди вслід його і пробирайся до покликання (звання)» [165].

На нашу думку, при розгляді концепції «сродності», або покликання людини, необхідно розрізнити два поняття: діло (справа, праксис) – з однієї сторони, і труд, праця – з іншої. Як ми вже вказували, праксеологія походить від грецького πράξις — праксис, діло, справа і є поняттям більш ширшим за обсягом ознак від праці і труда. Праця, труд – це діяльність людини, спрямована на задоволення власних потреб і створення суспільних благ, яка носить суб'єкт-об'єктний характер. В праці завжди є суб'єкт і об'єкт праці, знаряддя, засоби, кінцевий продукт.

Щодо філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди, то предметом нашого вивчення є саме праксеологічний аспект ідеї «сродності» – в більш широкому сенсі, тобто йдеться про покликання до діла (справи), чину, а не просто до праці. Відзначимо, що в українській літературі трактування сквородинського «споріднене діло» через термін «споріднена праця» дещо підмінює поняття концепції і звужує розуміння проблеми. Поняття діла має сукупність ознак, що визначаються внутрішньою натурою людини і

характеризують її як свідому свого покликання і своєї справи особу. Діло у Сковороди – це справа життя людини, те, що українською мовою називають «чин». Воля благого духу має здійснювати благочинне діло. Відповідно посада, звання і чин є тоді правдивими і потрібними для людини, коли осягаються через природу покликання, що завжди має йти за волею благого духу. У цьому полягає природа Божого покликання (звання) людини.

Відзначимо, що людина як суб'єкт і об'єкт освітньої діяльності є ще й антропною цінністю, на яку спрямований освітній вектор задля її саморозвитку і самоактуалізації. Для Г.Сковороди сродність визначалась відчуттям душевної єдності, глибокої сутнісної спорідненості з іншими людьми, вона була обов'язковою умовою для наведення мостів серед людей. М.Попович вважає, що за радянського періоду проблема сродності зводилась до проблеми сродної праці, що тлумачилась в комуністично-утопічному сенсі («від кожного за його здібностями – кожному за його працею»). [129, с.140]. Повсякденна праця у Сковороди ґрунтувалась не на зовні накладених і чужих людині обов'язкових умовах, а на внутрішній спорідненості душ, спорідненості людини і її заняття так само, як і спорідненості людей, зайнятих спільною, духовно близькою їм усім справою. Саме завдяки такій спорідненості, в основі якої лежить ментальний дух, можливе подолання самотності людини у світі.

Зауважимо, що на думку Г.Сковороди, природа є «всьому початкова причина і рушійна сила», вона є «матір'ю бажання». «А що є природа, коли не той блаженний у людини дух», який закладено в нації генетично, і який був і залишається об'єктом маніпуляцій, знищення і приниження, як в часи Сковороди, так і на сучасний момент? Ми погоджуємось зі Сковородою, що «природа наснажує до діла і зміцнює до праці, роблячи її солодкою», але в тому випадку, коли є мета, ціль (як власна, так і загальна), коли «природу» (за Сковородою), національний дух спонукає і рухає національна ідея. Без національної ідеї, носієм якої є національна еліта, втрачає сенс будь-яка праця, а тим більше «сродна». Праця задля себе, «несродна», для задоволення



власних дріб'язкових амбіцій, матеріальних благ відчужує людину від національного, соціокультурного простору.

Не тільки суспільна, на нашу думку, а в першу чергу національно зорієнтована праця «сплітає творцеві своєму вінець радості». В цьому контексті вона є «сродною» як для окремо взятого індивіда, так і для нації в цілому. Ми вважаємо, що національна ідея є одним із чинників життєспроможності всього соціального організму нації. «Праця – живий і невсипущий рух усієї машини, доки не довершиться справа» [165, с.419].

Радість від «сродної» праці приходить тоді, коли людина буде прислухатися до «свого наставника, що ясно все потрібне показує. Наскільки можна здогадатися, цей є тим, хто каже: «Без мене не можете творити нічого». Символізм Сковороди завуальовує поняття ментальність, ментальний дух у вислів «цей є тим», але і одразу ж дає ключик до істини, розкриваючи сутність того «наставника», без якого не можна нічого творити. Ментальний дух вчить кожного «вникати в самого себе», і слухати «Святого духа, що живе в середині і кличе», себто природу, ментальну енергію генів будь-якого народу. І в цьому ракурсі ідея «сродності» Сковороди набуває рис універсальності, як явище всезагальне, аксіома, яка не потребує доведень.

Визначившись зі своєю ментальністю, із сутністю і напрямком руху національно ідентичного духу всього народу, який є складовою національної ідеї, можна говорити про «сродність» індивіда, нації, держави взагалі. В таких умовах проявляється той «таємний поклик», який кличе людину до праці – творчої чи відтворювальної, «noietis» (при реалізації привнесеної ззовні програми, наказу) чи «chretis» та її творчої різновидності «praxis». Тоді у «чоловіка» з'являється сенс, він «береться й тримається тієї посади, до якої у світ народився, самим Всевишнім для того визначений» [165, с.419].

Підсумовуючи сказане, відмітимо, що ідея «сродності» в метатеорії Г.Сковороди сягає своїми коренями природи ментальності нації: «сродність» являється не тільки і не стільки чинником «істинної» людини, а й фактором її

національної самоідентичності, формою прояву ментального духу особистості, нації і народу. Національна ідея – мегаціннісний егрегор, що є смисложиттєвою віссю соціального часу сучасного українського суспільства. В контексті сучасних філософсько-освітніх проблем це має вирішуватись в переорієнтації функції освіти щодо підготовки кваліфікованих спеціалістів освітньою сферою на функцію продуцента національної культури в її ментальному самовираженні в умовах українського суспільства.

Шлях до спорідненості, вважав Г.Сковорода, пролягає через науку. Адже «трудитись у неспорідненому ділі» – це, у ліпшому випадку, смішити людей, адже ті, хто бореться зі своєю природою «самим собі суть убивці». Не всякий, хто йде за наукою своєю, виявляє лице правдивого розуму. Науку треба осягати голосом серця, духу і віри. «Правда, що наука приводить спорідненість до досконалості. А коли не дано спорідненості, тоді наука що може здійснити? Наука – це практика та звичка і є дочкою натури. Пташка може навчитися літати – не черепаха» [165, с.440]. Знання вповзає в людську душу, «яко змій», як спокуса самоусвідомлення. Воно з'являється як норма усвідомлення власного «Я», як сила персоналізації, водночас не будучи тотожним з «Я».

Шлях накопичення «чистого знання» несе в собі спокусу атеїстичної гордині людини [65, с.39], а пристрасне занурення в океан знання до самого дна приводить людину до самовивершення й ізоляції від світу тенетами штучності. Тоді спокуса завершується гріхопадінням: Адам відступається від раю, а знання, що їх усвідомив Хам, стають хамськими. Тому філософія освіти на сучасному етапі її інституалізації ставить акцент на перехід від таких типів навчання, де переважає репродуктивне сприймання до творчо-пошукового, цілісного освоєння дійсності.

«Коли змій, повзучий травою, виминає серця наші з блаженного саду, то нехай і поверне змій, але не вознесений від землі» [155, с.380], – мислить Г.Сковорода. Це дає нам зробити висновок, що знання, які здобуває людина,

мають виявляти внутрішні потенції душі, концентруватись на пізнанні, в першу чергу себе і своєї сутності.

Г.Сковорода не зрить окремо науку і практику, вони з'єднані кровними узами: «Довго сам навчайся, коли хочеш учити інших. У всіх науках та мистецтвах плодом є правильна практика» [165, с.442]. У вислові «пізнай себе» справжнє знання протиставляється не відчуттю, переживанню, любові, а порожньому набору байдужих схем, не осмислених і не пережитих в духовній практиці. А це означає, що стосовно метатеорії Г.Сковороди знання стає науковою доктриною, коли воно перетворюється на сутність життєдіяльності.

Г.Сковорода ставить акцент на важливості підготовки до праці вчителя, яка не є легкою, і до якої не можна швидко прийти і реалізуватись в ній. «У тридцятилітніх ранок істини світати починає», – сказав любомудр. При умові «сродного» вибору педагогічної діяльності, певної міри накопичених знань, перевірених і апробованих педагогічною практикою – молода людина дійсно саме в тридцятилітній вік тільки починає мислити себе реалізованою особистістю в цій сфері.

Привертає наш погляд заувага Г.Сковороди щодо єдності слова і діла в професійній діяльності вчителя. Слово, як одне із основних знарядь педагогічної діяльності (не упускаючи з поля зору мислячої душі), має бути результативним, ефективним, спонукати до дії. «Годі побудувати словом, коли те саме руйнувати ділом. Це значить давати правила для корабельного будівництва, а робити воза», - каже Григорій Савич. Адже кінцевим продуктом професійної діяльності педагога є людина і тут не можна схибити, працювати напівсили, бо життя не сприйме напівпродукту, напівлюдини, викинувши її в світ девіантності і асоціального виміру. А далі Григорій Савич зауважує: «Без святості життя корабельним майстром, ймовірно, можна зробитися, але проповідником аж ніяк не можна, хіба мавпою його» [165, с.442]. Український філософ ставить знак рівності між вчителем і

проповідником в його соціальній та особистісній значимості, акцентуючи увагу на професійній совісті вчителя.

Розглядаючи проблему «сродності», неможливо обминути питання творчого самовияву особистості. Адже «сродність» являється кінцевою метою шукання «іскри Божої», самореалізацією духовної божественної природи, яка захована в глибинах людської психіки. Якщо дивитись у матеріальному, видимому прояві, то це бачиться як прагнення людини до саме тієї, а не до іншої діяльності. Звідси – праксеологічний чинник, праксеологічна взаємодетермінація «сродності» і творчості. Адже праксис через самопізнання особистості проявляється в творчій діяльності. Характер праксису визначається творчістю, яка детермінована «сродністю».

Григорій Савич переконаний в безальтернативності закону «спорідненості», адже він рухає людиною до пошуків щастя через самоутвердження її природної і духовної природи у творчій праці. «Без природи – як на манівцях: чим далі йдеш, тим більше заплутуєшся. Природа – вічне джерело бажання. Ця ж воля (за прислів'ям) гірша всілякої неволі. Вона тягне до вузького досвіду. Досвід – батько мистецтва, знання та звички. Звідси народились усі науки, і книги, і вправності. Цей головний та єдиний учитель учить птаство літати, а риби – плавати» [146, с.113].

Творча праця, вважає філософ, це можливість гармонізувати свою природу, зробити її цілісною, цілеспрямованою. «Робота наша – джерело веселощів. А коли кого робота не звеселює, той не має з нею спорідненості, хто не є приятелем її вірним і нічого біля неї не любить, той завжди неспокійний і нещасливий» [146, с.116]. Адже жити за призначенням, коли світ наповнюється соціально-культурними смислами, це зрівноважити тілесну (видиму) і духовну (невидиму) природу, вважає Г.Сковорода, «це не закон тваринних членів та похоті нашої, але означає це блаженне єство, що зветься в богословів трисонячне, котре всякій живій істоті її призначення та відповідність приписує. Про це єство сказав древній Епікур таке: «Вдячність

моя блаженній натурі за те, що потрібне зробила неважким, а важке непотрібним» [146, с.123].

Велике значення надавав філософ ролі батьків у вчасному сприянні своїм дітям відшукати «сродну» працю: «Зовсім мертва душа людська, позбавлена природної своєї справи, подібно до каламутної та смердючої води, що замкнена в темряві. Переконавав я безперестанно молодиків у тому, щоб шукали свою природу. Шкода, що батьки завчасу не вкладають того в серця сином своїм. Звідси й буває, що військову роту веде той, хто мав би сидіти в оркестрі» [165, с.422]. В цьому і знаходять свій прояв основні положення метатеорії поглядів Г.Сковороди.

Проблемі «сродності» він надає соціального звучання: «щастя у всякому стані живе, коли входиш до нього за керівництвом свого творця, адже саме на те він у світ тебе народив; і сторицею блаженніший пастух, що вівці й свині за природою пасе, аніж священник, що підіймає супроти Бога війну» [165, с.421]. Адже гармонізація особистості можлива, якщо соціальне середовище визнає «сродність» як загальнолюдську вартість. Однак соціальні інститути за часів Сковороди стимулювали дисгармонію тілесного і духовного, коли йдучи за тілесними похотями, людина губить свою внутрішню сутність і стає моральним деградантом. В той же час, Г.Сковорода визнавав, що є дуже мало людей, які знайшли себе у своїй діяльності і що «сродна» праця є швидше винятком, ніж звичайним явищем. Творчість, як спонтанний процес вивільнення духовного, є дуже неоднозначний процес. У пісні 16-тій «Саду божественних пісень» філософ розкриває непростий шлях творчої діяльності, шукання істини [166, с.64].

Зауважимо, що праксис – це той інструмент, який поєднує, гармонізуючи творчість і «сродність». Праксис через самоідентифікацію особистості проявляється в ремісництві або в творчості.

Особистісним вибором свого діла як зреалізованого покликання, метатеорія Г.Сковороди робить виклик псевдофілософії, мертвому розмислюванню. Філософія життя і творчості Г.Сковороди нерозривно

пов'язані, взаємообумовлені, адже він максимально зреалізував свої смисложиттєві проблеми у сценарії власного життя. Вислів «він жив так, як творив, а творив так, як жив» говорить про те, що метатеорія Григорія Савича є продукт «його соціального часу». Адже, як вказує О.Матвієнко, головною складовою соціального часу є соціальний ритм, котрий є випробуванням вічної суєти світу. Тому рятуванням від монотонності буття дослідниця вважає потяг, волевиявлення до усвідомлення ситуацій, періодів, моментів непотрібного повтору, який викликає деградаційні процеси в системі, стримує її розвиток, призводить до марної витрати життєвої енергії. Зміна суспільного часу як стилю думання і життя, зумовлюється специфікою механізмів соціальних відносин, особливостями диференціації праці та культурної трансформації. «Саме реальні, якісні зміни суспільного життя, котрі є наслідком реалізації ціннісного ставлення, устремлінь, надають соціальному часу значення актуального, реального, дійсного, здійсненого, тобто сущого часу» [100, с. 6-7].

Будучи сином свого народу і свого часу, Г.Сковорода займав активну громадянську позицію, яка була споріднена з позицією таких діячів української духовної культури, як Мелетій Смотрицький, Юрій Рогатинцев, Захарій Копистенський, Дем'ян Наливайко, брати Стефан і Лаврентій Зизанії, окремі члени Острозького гуртка та ін., які робили акцент у своїй діяльності на ідеї ренесансного антропоцентризму та християнського гуманізму. Філософське вчення цього напрямку було зорієнтоване на розрив з візантійською традицією і зближення із західноєвропейським ареалом. В історичній перспективі цей напрям переріс у зацікавлення аристотелізмом, який був присутній у філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії [66, с.56]. Але не дивлячись на те, що протягом 150 років панівною в Києво-Могилянській академії була філософська система аристотелізму, були серед професорів Академії і симпатичні і прихильники Платона, особливо тієї лінії неоплатонізму, яка акцентувала увагу на духовності людини. Серед них були явні противники ідей Декарта та всієї механістичної філософії з її

концепцією «людина – машина». Вже тоді існувала думка Амвросія Дубневича (1727-1731) про Декарта як про фальсифікатора «всієї філософії Арістотеля, Фоми (Аквінського), Скота, Альберта Великого і майже всіх філософів», ніби він «вигадує нові першооснови речей» [241, с.275; 302 ].

Незважаючи на те, що протягом років навчання Г.Сковороди, у Києво-Могилянській Академії переважав інтерес до проблем логіки і натурфілософії, захоплення дослідним природознавством та раціоналістичною філософією Нового часу, український любомудр визначився зі своєю стежкою в житті – бути духовним месією, шукати для людини порятунку у сфері духу від усього того нещастя, бруду й лицемірства, що оточує її в навколишньому світі. Реальність примарлива, мінлива і неповна, яких би привілеїв не досягла людина в житті – вона не може почувати себе впевнено, бо все є тимчасовим. Тому не слід витратити час, вважав Г.Сковорода, на пізнання і вивчення навколишнього світу, адже це не додає людині шансів віднайти шлях до досягнення душевного миру – проблема набагато цікавіша, вагоміша і загальніша, вважає Григорій Савич.

Проблеми духовного, пошуку свого шляху сягають античності. Ще Платон підкреслював, що одне тільки знання чуттєво сприйнятих речей ще не є знання, воно не веде до блага. Науки, мистецтва ведуть нашу душу вгору, до споглядання досконалого буття [125, с.535]. Для тих, хто досягне двадцяти літ, вважав Платон, повинен бути організований огляд всіх наук. Мета його – показати сродність наук «між собою і з природою [справжнього] буття». Спрямувати свій духовний погляд вгору, «поглянути на те саме, що всьому дає світло, а побачивши благо саме по собі, взяти його за зразок, впорядкувавши і державу, і приватних осіб, а також самих себе... на весь останок життя» [125]. Про важливість чуттєвого знання в освітній діяльності говорив і Г.Сковорода: «І не те серце є нетямуще й не просвіщенне створіння, котре не розуміє, де Велике й Середземне море, а душа, що не відчуває Господа свого, є опудало, позбавлене чуття» [155, с.363].

Теза про вміння жити вічним «тепер» [129, с.160] цікавила Сковороду протягом всього свого життя, її проповідували улюблені ним стоїки і епікурейці. Він у своїх творах цитує Горація «*nes dulcia differ in annum*» («солодоців не відкладай на рік») і Сенеку «*vive hodie*» («живи сьогодні»). М.Попович вважає, що трактування Г.Сковородою відсутності історичної мети прогресу у його філософській думці завершувало своєрідну і цілісну філософсько-антропологічну концепцію, до якої він ішов все життя. Адже це «протистояло месіанізму «другого пришествя» і в релігійному, і у світському обличчі – апокаліптичним експектаціям, прийнятим у тодішньому богослов'ї, і водночас історичному оптимізму Просвітництва» [129, с.160]. Дозволимо дещо не погодитись із вельмишановним автором щодо відсутності в метатеорії Г.Сковороди історичної мети прогресу. Не зважаючи на те, що напрямок філософо-антропологічних розмислів Г.Сковороди спрямований в глибину душі і серця людини і є іманентно трансцендентальною, його метатеорія через антропологічний праксис носить прогностичний характер як для окремої особи, так і для соціальної системи в цілому, а в нашому випадку – розкриває освітньо-практичний вектор в галузі філософії освіти.

Ідея «сродності» Г.Сковороди в контексті метатеорії бачиться нам як явище європейської культури, що являється проявом покликання і вмінням жити не заради абстрактного світу (у Сковороди – видимого), а заради себе самого, «волі благого духу». «Хто може пектися про користь других, «презрев» власну», запитує філософ, ставлячи у соціокультурний контекст часу проблему реалізації покликання людини щодо здійснення свого діла, справи.

Стимуляція пізнавальної активності заради неї самої, відокремлено від «сродного» чину не являється виправданим та істинним, адже може призвести до непередбачуваних негативних суспільних наслідків, в чому метатеорія Г.Сковороди є дієвою та істинною в сучасних соціальних умовах.

Г.Сковорода аналізує генезу соціального зла на прикладі навченості ведмедя танцювати. «Хай буде вовк кухарем, ведмідь м'ясником, а лошак



підвершником. Це діло чесне», – зауважує філософ, так як ці справи є «сродними» для кожного. «Коли ж вовк грає на свирілі, ведмідь танцює, а лошак носить поноску, годі не сміятися. Будь-яка шкідлива невідповідність смішить», - акцентує увагу філософ на таке явище, як «напівнесродність», що є кумедною, але не являється соціально небезпечною для інших членів суспільства. Така «напівнесродність» викликає у людей подив, жалість, сміх крізь сльози, несприйняття, але не стимулює спротив, бажання захиститися чи уникнути його. «А коли вже вовк став пастухом, ведмідь ченцем, а лошак радником, це не жарт, а біда. О, коли б ми зрозуміли, як то шкідливо для суспільства!», - застерігає філософ, називаючи вбивцями самих себе тих, хто пішов проти своєї природи, насилуючи свій дух, тіло і душу.

На сьогоднішній день це в першу чергу стосується української політичної еліти. Адже сучасні дослідження українських вчених (В.Андрущенко, А.І.Кавалерова, В.Кременя, З.Самчука, М.Михальченка, та ін.) доказують, що непрофесіоналізм української еліти призводить до катастрофічних наслідків для народу. Про це в свій час наголошував Д.Донцов, що суть нашої проблеми лежить у питанні формотворчої, будівничої правлячої еліти. «Була та каста мудра, відважна й сильна морально, була й держава. Була вона слаба або вироджувалася, розкладалася або гинула, гинула й держава» [46, с.53-54]. Він доводить, що «там, де нема луччих людей», не існує по імені й по суті, там суспільство гине. Адже ця вища каста формує і впорядковує моралю, прикладом, законодавством інертну масу, творячи з неї, желятини суспільної, твердий організм. «Провідна верства – це голова нації, що дає їй силу, тому дезорганізація провідної касты – була одвічна ціль всіх наїзників, найдоцільніший спосіб, щоб розкласти народ, щоб змусити його забути про всі ідеальні вартості, такі як вітчизна, честь, щоб обернути його в безголову й потульну масу «дрворубів» і «водоносів» [102, с.225].

Не заглиблюючись в проблеми українського суспільства і його еліти, відзначимо, що ці проблеми гостро пов'язані з ідеєю сродності Г.Сковороди.

Адже «вбивши в собі» свою природну здатність до справи, чину, діла, ніколи не відчуєш проблем іншого. «Але хто може пектися на користь інших, зневаживши власну? І коли до себе злий, до кого буде добрий?», – ставить Г.Сковорода запитання не тільки філософсько-освітнього, але й соціально-політичного, гуманістичного, психолого-прагматичного змісту.

Наслідком такої несродності є сучасний кризовий стан, в якому опинилася наша держава в цілому і освіта зокрема. На фоні невизначеності освітніх ідеалів і цінностей, руйнування філософських, а отже, і онтологічних основ освіти та пануючого когнітивного нігілізму, коли з боку держави недостатньо чіткий соціальний запит на якісно новий статус освіти – досить примарливим видається майбутнє нашої освіти.

В одній з найбільших праць Г.Сковороди «Кільце» та в продовженні її – творі «Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру» – іде логічне завершення циклу розмов про щастя. Сама назва останнього твору визначає найпростіші правила, за якими людина здобуває душевний мир. Цікавий факт, що ці твори були написані в 70-х роках XVIII ст., коли на Гетьманщині впроваджувалась царська політика, яка забороняла вільні переходи селян і закріпачувала народ. Не дивлячись на це, козацька старшина в більшості своїй поставилась до цього прихильно, бо була заклопотана проблемою досягнення рівності своїх чинів до стану російського дворянства. «А на Слобідській Україні від 1775р. діяв царський указ про скасування козацького устрою, яким було переведено козацьку старшину на російські військові чини з привілейованими правами» [65, с.47]. Г.Сковорода був очевидцем руйнування давніх, автентичних форм народного життя, коли людині нав'язувались штучно занесені звичаї і цінності. Вона відчужувалась від своєї внутрішньої натури, поклику серця і творіння свого розуму. В зв'язку з цим, людина потрапляла під подвійний тягар того світу, який філософ називав видимим і неприродним, здатним забрати з серця людини радість, а з розуму його практичність.

В зв'язку з цим людина втрачала волю, що вже реально існувала, а замість того, щоб наближатися до неї, заодно і губила органічний зв'язок з ділом і чином. В людини занепадав голос практичного (праксеологічного) духу, а серце потрапляло в силове поле порочного кола – кільця, «по якому струміла марнота світу і видимість стихійного діяння. Оскільки «діяння» і серце означає одне і те ж» [165], то в колі відчуження від спорідненості з чином серце потрапляло в тенета постійної спокуси неправедних думок, гордині й користолюбства. В цій ситуації особа завбачує не світ прихованої правди, а світ стихій, що «є початком всякого зла, вини і кінця». У такому стихійному життєвому просторі замість правдивого знання про нього так само стихійно бере гору «повзуче» відання, яке «не прозирає в Божі стихії».

Г.Сковорода розкриває природу зла, як явища «згубного духу, що перетворює все на згубу всього» [168, с.92]. Схематично це можна зобразити так: матір'ю зла є гординя; матір'ю гордині – заздрість; матір'ю заздрості є похоть; матір'ю похоті – невдячність; матір'ю невдячності є ніхто. Що ж це за субстанція «ніхто»? Філософ називає його коренем і пекельним злом людини. Це видима натура серця, яке, як піч, що вічно горить і димить. Григорій Савич називає його «пекельною душкою», «спраглою утробою», «жадібною безоднею», яка ніколи нічим не задовольняється, поки живе, «опалюється полум'ям і хмизом похотей, а після смерті ще більше палиться вугіллям та жупелом своїх жадань» [150, с.116].

Гординю філософ називає «бісівською мудрістю», що надає перевагу коштовним одежам, ласим трапезам, світлим палацам, позолоченим колісницям і які престол свій ставлять вище Божого скіпетра й царства, вище його волі й заповідей» [150, с.115].

Заздрість Г.Сковорода порівнює з неситою п'явкою, яка іде від незадоволення, а незадоволення від невдячної волі. Тому велику увагу він надає такій людській якості, як вдячність. «Невдячна воля – ключ пекельних мук, вдячна воля – рай усіх солодошців», адже людина сама вільна у своєму виборі – куди і якою стежкою їй іти, яку долю їй творити. Як мудрий

навчитель, Григорій Савич підказує нам до кого спрямовувати свою енергію вдячності: «Богові, батькам і благодійникам. Богові – жертва, батькам – честь, а благодійникам – віддяка» [150, с.111]. Така проста формула людської вдячності, яка трансформується у всі сфери людського життя і діяльності; це один із векторів антропного праксису, що іманентно був присущий українському етносу протягом тисячоліть його історії.

Розкриваючи ідею «сродності», ми намагались дати відповідь на запитання «що являє собою людина як об'єкт і суб'єкт пізнання? Проте, не менш важливою, на наш погляд, є праксеологічна сторона цієї проблеми, адже мета нашого дослідження передбачає розкриття цього питання. «Як?» – запитання, що відкриває перед нами технологію «вживлення» в життєдіяльність людини ідеї «сродності». Розмірковуючи про природу людини, Г.Сковорода розкрив сутність таких іманентних сторін діяльності, як принцип елімінації труднощів, принцип нерівної рівності, принцип вслуховування в себе. Це ключові положення, які дають можливість довести дієвість метатеорії філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди. По-перше, пізнаймо кожен себе, до чого ми народжені, по-друге, покладімося на природу, яка робить «все потрібне легким», по-третє, навчимося вслуховуватись в себе.

Принцип елімінації труднощів Г.Сковороди пройшов якісні зміни впродовж всього його творчого шляху. Щоб розкрити суть цього закону – в першу чергу зауважимо, що «елімінація» – слово латинського походження і в перекладі означає виключення, усунення, видалення. Тому закон елімінації труднощів показує шляхи усунення, виключення тих чинників, які перешкоджають формуванню істинної людини.

Як прийнято було вважати у літературі, наполягання на труднощах «істинного шляху» в житті іманентне ранньому Сковороді. Тоді як пізній Сковорода визначається з даною проблемою суголосно із Епікуром – «все трудне непотрібне, все потрібне – легке». Як відомо, це один із принципів філософсько-освітньої методології.

В праці «Вдячний Еродій» Г.Сковорода устами молодого птаха Еродія повчає: «Не за потрібним, а за зайвим за море пливуть. Від непотрібного і зайвого – всіляка труднота, всіляка погибель. Адже все, що потрібне – дешеве, а що зайве – дороге» [150, с.113]. Причиною ненаситності зовнішньої природи є похоть, тобто «смоктява п'явка, яка народжує за один день тисячу дочок, які ніколи не скажуть: «Досить!», а породжена похоть заздрістю і гординею.

Як же навчитися елімітувати, відсікати, обминати непотрібне, дріб'язкове, несуттєве, «не своє» в житті? Сковорода повчає: «задовольняти природні потреби потрохи і мало-на-мало», бути задоволеним малим, не бажати непотрібного і зайвого. І хоч це не приносить великого багатства, зате вчить людину зростити один єдиний плід – думку, а «думки у серці, а серце з нами, наче зі своїми крильми». Але серце невидиме, так як невидимий той плід добродітства, що притаманний благородній людині. Хороші думки роблять людину справжньою, істинною «Дві дочки вдячності – добродітність і задоволення» – врівноважують душу людини, роблять її здоровою і життєздатною. І знову ж Г.Сковорода дає людині право вибору: «...є два роди всього живого і суті справ, так є два серця. А коли є два серця, є два духи – добрий і злий, істинний та брехливий. Цими двома джерелами суди всіляку справу» [169, с.131].

«Не в тім найвища мудрість, щоб увесь світ пізнати. Кому це під силу?.. Проте коли знаєш усе, що тобі необхідне, це і означає найвища мудрість» [146, с.129]. Пізнання світу повинне бути усвідомленим, зорієнтованим на цілісність і ментальність, тобто бути чинником життєдіяльності людини. Навчаючись, особистість стає багатою духовно, тобто кінцевим результатом освіченості людини є просвітлене серце. «Немає солодшого для людини і немає потрібнішого, як щастя; немає і легшого за це. Щастя в серці, серце – в любові, любов же – в законі вічного» [152, с.140]. Щастя є внутрішньо присутній стан, є річ найнеобхідніша з необхідного, і що цікаво – завжди і всюди «дається дурно». А все, що біжить від людини –

«чуже, зайве і тим-то воно й важке. Ніколи б воно не покинуло людину, якби було потрібне». А для врівноваження здоров'я свого потрібно навчитись бути вдячною, що нас покидає те, що важке і непотрібне.

Тільки серце людське, невидима натура робить безкорисне неможливим, а можливе корисним. «Людиною є не зовнішній образ, але її серце» [159, с.171]. І щастя наше всередині нас. «Нехай ніхто не сподівається щастя ні від високих наук, ні від шановних посад, ні від багатства...Нема його ніде. Воно залежить від серця, серце – від миру, мир – від звання, звання – від Бога» [159, с.441]. Філософ обстоює можливість доступності і досяжності щастя усім людям тут і тепер. Досліджуючи природу соціального часу, сучасні дослідники (О.Матвієнко, І.Мисик та інші) доводять величезну роль діяльності в теперішньому часі, адже усвідомлення цінності часу тим значніше, чим вищий рівень та якість самосвідомості.

Відмітимо, що вся філософська спадщина Г.Сковороди була спрямована на конкретну людину, слухача. Адже твір для нього був формою спілкування з добрими знайомими. «Всупереч поширеним думкам про «всенародне вчительство» Сковороди, він дуже камерний як письменник і завжди мав на увазі конкретних слухачів і читачів» [129, с.150]. Дія йшла від серця до серця, особистісно зорієнтовано. Жодних спроб друкувати свої твори він не робив не тільки тому, що для цього потрібні були чималі кошти. Просто філософ не розумів, як можна пускати написане ним у світ безадресно, адже це здавалось йому таким самим блюзнірством, як відмова від своїх власних дітей. І ця вчинковість життя мислителя демонструє праксеологічне значення закону елімінації труднощів. Мудрість такого поступку Г.Сковороди в тому, що практика, дійсність, національний інтелект дали оцінку життєздатності його творів. По крихтах, твір до твору була зібрана майже вся епістолярна спадщина філософа і видрукувана вдячними нащадками. Істинність його теорії перевірена практикою і серцями його однодумців.

Розглянемо детальніше принцип «нерівної рівності» Г.Сковороди, який унаочнює, символізує, на нашу думку, феномен щастя істинної людини. Як ми доводили вище, думки людини є невидимою рушійною силою душі людини. А «душа є *mobile perpetuum* – рухомість неперервна, – вважає Григорій Савич. – Крилами її є думки, гадки, поради; вона або бажає чогось; бажаючи, любить, уникаючи, боїться. Якщо не знає, чого бажати, а чого уникати, тоді вагається, сумнівається, мучиться, сюди й туди наша кулька хитається, метушиться й крутиться, як магнітна, поки не спрямує своє вістря в найдорожчу точку холодної півночі» [155, с.359]. Думки, як і повітря, як і закони природи невидимі.

Г.Сковорода виводить філософсько-освітню аксіому: «Все невидиме сильніше за видиме. І видиме залежить від невидимого» [165, с.433]. Невидимі людські проблеми (нудьга, зневіра, печаль, заздрість, думка лиха, лютий дух, зла мова) матеріалізуються в хвороби тіла і призводять до крайнощів: «бридашних діл страшилища» і «саморучних себе вбивств» [165, с.433]. Невидиме повітря, а тримає на собі птахів, без нього людина не може жити. Невидимі «гадки подібні до повітря, воно між стихіями невидиме, проте твердіше від землі та сильніше від води; ламає дерева, валить будинки, гонить хвилі й кораблі, їсть залізо і камінь, гасить і роздмухує полум'я» [155, с.359]. Філософ твердить, що «думки сердечні – коли невидимі, наче їх нема, але від цієї іскри вся пожежа, бунт і руїна, від цього зерна залежить ціле дерево нашого життя: якщо зерно добре – добрими (у старості найбільше) насолоджуємось плодами: як сієш, так і пожинаєш» [155].

Як було нами відзначено вище, думка – «головна точка» людини і Г.Сковорода ставить знак рівності між такими компонентами, як думка – серце – людина. Дозволимо собі унаочнити цю тріаду. На нашу думку, він символізує душевний, «внутрішній мир» людини, до якого так часто звертається Г.Сковорода, бо вважає, що «найдорожчий сердечний мир подібний до найдорогоцінніших камінців: одна крихітка має свою ціну, якщо будемо берегти одну його краплю, то тільки з часом зможемо мати цілу чашу

спасіння» [155, с.359]. Чим же можна зрівноважити людську думку, серце, саму людину? Що значить цей символічний знак рівності і як він досягається?

Зрозумівши принцип нерівної рівності, можна зрівноважити думку, серце і людину. Бо «що є дурніше, як рівна рівність, яку дурні у світ ввести марно хочуть? Яке-бо дурне те, що супротивне блаженній природі, – запитує філософ, – «боїмося голоду, забувши, що частіше вмирають від переситу... Нерозумна туга сама не знає, чого хоче. Неспорідненість важча будь-якого неробства» [155, с.437]. Г.Сковорода розглядає проблему людини на своєму місці. «Як черепаці не бувати орлом, так і ослові – придворною людиною», – розповідається в байці про дворового пса й осла.

Філософ вважає, що кожна людина самодостатня в своєму вимірі. Байка «Кріт і Лінкс» повчає знаходити позитивні сторони в людині стосовно до її природи і сродностей. Кроту не потрібен гострий зір, як у лінкса. Адже в нього є не менш гострий слух. Природа, рівняючи всі нерівності, гостротою слуху компенсувала силу очей кроту. Мудра «матінка природа краще знає, що нам корисно» [164, с.326]. Не можуть всі бути багатими, красивими, успішними, щасливими. Г.Сковорода, зрівноважуючи незрівноважене, вчить шукати прагматичну доцільність (що є властивістю праксису) в кожному явищі і події. «Коли є в багатстві те, чого немає у злиднях, задумайся – знайдеш у злиднях те, чого немає у статках. Де земля менше родить плодів, нагородою там – свіжіше повітря... Менше лікарів – менше хворих; менше золота – менше потреб; менше ремесел – менше розтратників; менше наук – менше дурнів; менше прав – менше беззаконня; менше зброї – менше воєн; менше кухарів – менше зіпсованого смаку; менше честі – менше страху; менше солодошів – менше суму; менше слави – менше неслави; менше друзів – менше ворогів; менше здоров'я – менше пристрастей. Століття й століття, країна й країна, народ і народ, місто й село, юність і старість, хворість і здоров'я, смерть і життя, ніч і день, зима й літо – кожний стан, стать і вік, і всяка живність має власні свої вигоди» [146, с.119]. Філософ розкриває



основи діалектичного мислення, внутрішню природу демократичних принципів співжиття, соціального зла та добродійності.

Дозволимо зауважити, що Г.Сковорода був неперевершеним майстром такого жанру, як байка. В.Шинкарук слушно зазначав, що Сковорода «свідомо перетворює байки на засіб викладу філософських ідей» [225, с.31], а І.Франко писав, що Сковорода, як автор «Харьковских басен», являється предтечею Крилова і Гребінки» [201, с.117].

Самодостатність, природна доцільність, яка іманентна думці-серцю-людині, формує здорове тіло людини. Адже «здоров'я тіла є не що інше, як мир тілесний, а мир сердечний є пожива для здоров'я душі, і як здоров'я родиться після очищення з тіла шкідливої і зайвої мокроти, матері всіх хвороб, так і серце, очищуване від підлих світських гадок, що хвилюють душу, починає проглядати схований всередині в себе скарб щастя свого». А як відкрити душу для щастя показав Г.Сковорода на прикладі байки про діда і бабу, які зробили собі хату, але не прорубали жодного віконця. Носили сонячне світло в мішку до хати, хотіли їхати в чужі краї, доки один чернець не підказав, як прорубати в стіні вікна для світла.

Заперечуючи незнання і бездіяльність, підкреслимо ще раз праксеологічний аспект метатеорії філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди – людина «повинна подбати сама про себе» [164, с.333] і про своє щастя.

Потрібно відмітити, що антропологізм метатеорії Г.Сковороди тісно пов'язаний з віталізмом – науковою течією, яка, по суті, протистоїть смерті, відстоюючи життєвість існуючого живого. Розглядають два підходи до сутності віталізму. Перший, як стверджує П.Карако [116, с.173], полягає в тому, що віталізм передбачає наявність у представників живого світу особливих нематеріальних факторів, які визначають специфічність цього світу і його якісну відмінність від неживого. Оскільки елементи віталізму були наявні у філософському вченні Платона про безсмертну душу, а також у Арістотеля про наявність в живих організмів особливих внутрішніх цільових

причин, то можна твердити, що Г.Сковорода філософськи осмислив і розвинув їх вчення. Намагання в кінці ХІХст. німецького ембріолога Г.Дріша пояснити з точки зору біології суть явищ життя за допомогою «ентелехії» – фактору, який «містить в собі ціль», є нематеріальним та діє поза простором і часом, – були визнані і розвинуті іншими представниками віталізму – І.Рейнке, Р.Франсе та ін. Не дивлячись на те, що ця теорія є біологізаторською, представники її негативно ставляться до тих біологічних теорій і концепцій, які пояснюють явища життя з точки зору матеріалізму, абсолютизуючи якісну своєрідність живого, існуючого. Так, Г.Дріш активно виступав проти еволюційної теорії Дарвіна, концепції спадковості Г.Менделя.

Осмислюючи вітальні ідеї Платона, Г.Сковорода розвиває проблему «двох градусів» – тобто особливостей взаємовідносин «царства Божого» і «царства світського», тлінного в людському бутті. Його цікавив не сам Бог по собі, а Бог для людини – яка є центром і причиною його антропологічних філософських шукань. «Земному світові» Г.Сковорода адресує ті інвективи, які спрямовані в сторону «плотяної» матерії взагалі. «Виблюймо старий квас мирський. Знайдімо нове серце. Одягнімося в одяг нових нетлінних надій, вутро братолюбія. Тоді нам все живе просвітлиться, весь мир заграє і заскаче. Буде нам щодня Великдень, не зайде сонце нам, і місяць не умалиться нам. Ми ж наречемося народом святим, людьми оновлення. Добре серце, любов, Бог, сонце правди, що весноновотворить усе живе, є те саме», – пише Григорій Савич у листі до Якова Правицького в січні 1787 р. в село Бабаї [158, с.326]. Філософ через оновлення тлінного тіла людини вбачає оздоровлення всього суспільства.

Другий погляд на проблему вітальності в праксеологічному поступі метатеорії філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди розкривається в есхатологічних мотивах його філософії, про що говорилося в попередньому параграфі. Зазначимо, що тільки в другій половині ХХ ст. проект «нового» віталізму був реалізований французьким філософом Біша, який визначив

життя як «сукупність функцій, які здійснюють спротив смерті» [116, с.174]. Як зазначав з цього приводу М.Фуко: «Біша релятивував ідею смерті, скинувши її з п'єдесталу того абсолюту, на якому вона поставала як подія неділима, вирішальна і безповоротна. Він «випарував» її, розподіливши по життю у вигляді смертей часткових, смертей по частинках, поступових і таких повільних, що «по ту сторону» вони завершуються самою смертю» [116, с.174]. Ідеї Біша, вважав М.Фуко, стали основоположними для деяких структур медичного мислення і медичного сприйняття: те, чому протистоїть життя і те, чому воно підлягає; те, по відношенню до чого постає як живий спротив, і, відповідно, життя; те, по відношенню до чого вона виявляється аналітичним чином, а, значить, і являється справжньою. «На фоні такого морталізму і виникає віталізм», – зазначає М.Фуко [207].

Відзначимо з цього приводу, що ідеї віталізму присущі Г.Сковороді впродовж всього його життя. Пізнання себе, очищення думок, оновлення серця, пошуки щастя і душевного миру, шляхи до сродності, боротьба зі злом – це праксеологічне заперечення, знищення, смерть матеріального, непотрібного, чужого задля знаходження і відкриття в собі і в людях нового, вищого, духовнішого. Це постійний процес поступального руху по сходах вверх-вниз з просуванням вперед, для гармонізування свого внутрішнього світу і наближення до істини. Це оновлення не заради оновлення, а постійне зривання масок смертного заради зародження нового, прогресивного, життєвого, вітального. В «Пісні 30-тій» із циклу віршів «Сад божественних пісень» філософ пише:

«Солодке бажаєш? Завидь усю вбий!  
Ситий будь, чим маєш, і нічого не бійсь.  
Плюнь на гробнії прахи й на дитячії страхи,  
Смерть – не шкода, спокій» [166, с.80].

Г.Сковорода віталізує життя, розбиваючи чернечу ідеологію ісихазму (містичного неоплатонізму), яка орієнтувала українське суспільство на візантійську патристику, прославляючи первісну християнську громаду з її

аскетичною бідністю, загальною рівністю і «святою простотою». Як зазначають сучасні дослідники, ідеологія ісихазму, сповідувана діячами цього напрямку (Іван Вишенський, Йов Княгиницький, Йов Почаївський (Желізо), Ісайя Копинський, Віталій із Дубна та ін.), культивувала внутрішньо особистісні, психолого-емоційні, ірраціональні сторони людського духу, нехтуючи всім тим, що пов'язує людину з земним життям і навколишнім світом [66, с.56-57].

Кожному – своє «сродне» діло, яке приносить щастя і веселість серця, міркував Г.Сковорода. «Хай би кожен художник знав своє діло. Хворі не можуть у їжі відчувати смаку; це справа здорових; так про мир судити лиш тим властиво, чия душа миром ошасливлена» [155, с.363].

Вдихнути в душу веселість серця – ось у чому основна наука. З цього приводу Г.Сковорода пише: «Кожен народжений у цьому світі є пришелець, сліпий або просвіщенний... У населеному будь-якому світі сонце є його око, і око це є сонце. А як сонце є голова світу, то не дивно, що людина названа мікрокосмом, тобто маленький світ [154, с.142].

## Висновки

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що при розгляді метатеорії поглядів Г.Сковороди в філософсько-освітньому аспекті можливо зробити наступні узагальнення:

- погляди Г.Сковороди як спосіб осмислення філософсько-освітніх проблем є метатеорією, світоглядною доктриною українського любомудра – цілісною і ціннісною «трисонячною єдністю»;

- прагматична доцільність метатеорії філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди як «трисонячної єдності» ідеально об'єктивується в трьох напрямках: теорія, практика, духовність (мораль); або теоретична

антропологія, прагматична антропологія, антропологія моралі; або мікрокосм, макрокосм, світ символів;

- віра трактується Г.Сковородою як світло, вона зряча, тобто пронизана вогнем знань і якщо людина володіє ними, (а не накопичує їх) – через «міцну, наче смерть, любов» для неї відкритий шлях до премудрості. Без синтезу знання і віри освітній простір буде деформований і не виконуватиме прогностично важливого, культуротворчого і менталітетотворюючого призначення;

- технологія «вживлення» в смисложиттєві цінності людини ідеї «сродності» здійснюється через іманентні сторони діяльності: такі як принцип елімінації труднощів, принцип нерівної рівності, принцип вслуховування в себе. Це ті ключові положення, які доводять дієвість метатеорії філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди;

- розкрито потенціал синергетики в процесах саморозвитку і самооновлення філософсько-освітнього простору. Одним із каналів входження цієї науки в проблемне поле філософії освіти є практика: освітня, просвітницька, соціокультурна, сфера комунікації та діалогу;

- поєднує, гармонізує творчість і «сродність» освітній праксис. Праця задля себе, «несродна», для задоволення власних дріб'язкових амбіцій, матеріальних благ відчужує людину від національного, соціокультурного простору. Не стільки суспільна, як національно зорієнтована праця «сплітає творцеві своєму вінець радості»;

- національна еліта як носій національної ідеї і виразник національного духу, через „сродність” детермінує життєспроможність всього соціокультурного організму нації;

- сутнісними для філософії освіти є проблеми маніпуляції свідомістю в період побудови інформаційного суспільства, особливо об'єктом маніпуляції свідомістю стають найменші – діти.

## РОЗДІЛ ІІІ

### САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ В ПРАКСЕОЛОГІЧНИХ ТА ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІХ КОНЦЕПЦІЯХ МЕТАТЕОРІЇ Г.СКОВОРОДИ

#### 3.1. Цілісне становлення особистості в філософсько-освітніх вимірах

Варто відмітити, що для розкриття особливостей самоідентифікації особистості є сенс висвітлити ментальність філософсько-освітніх розмислів Г.Сковороди. Адже, мислитель був типовим втіленням ментальності, української духовності, взагалі української душі, архетипом українського народу в розумінні психології його глибин, філософом-вчителем, просвітителем, якого ідентифікують зі своїм народом.

Творці і дослідники національної наукової філософської думки (Г.Горак, М.Кашуба, О.Мишанич, В.Нічик, М.Попович, В.Татаркевич, Д.Чижевський, В.Шевчук та ін.) наголошують, що творчість Г.Сковороди надала характерних і самобутніх класичних рис українській філософії. Г.Сковорода є найбільш яскравим виразником її духу, способу мислення і ментальності [185]; [35]; [214].

Аналіз наукових досліджень підтверджує, що філософсько-освітні погляди Г.Сковороди національно зорієнтовані, в них «виразно проглядається свій, український контекст другої половини XVIIIст., а отже, і той національний елемент, який на перший погляд ніби відсутній у Сковороди» [108, с.23]. І хоча деякі дослідники вказували на певні протиріччя поглядів Г.Сковороди, зазначимо, що це було зумовлено певними історичними та економічними особливостями того соціального часу, в якому він жив. Доля поставила його для випробовування життям на грані двох великих епох. Козацько-гетьманська Україна політично відмирала і виснажувалась духовно, змінювалися ціннісні орієнтири змосковщеної еліти,

закріпачений народ стояв перед дилемою: бути собою, – чи безвольним сателітом самодержавної царської корони. Разом зі своїм народом Г.Сковорода шукав дорогу до самовизначення, до свободної волі як для себе, так і для людей. Тому він був «не громадянином світу, а сином поневоленої України, з якою ділив і свою особисту недолю убогого, невлаштованого мандрівного вчителя, що міг у будь-який час стати кріпаком, позбавленим тієї мізерної вольності, яку він мав і яку пильно оберігав [108, с.22].

Захищаючи постать Г.Сковороди від нападів російського радикала Вс.Крестовського, М.Костомаров наголошує: «Мало можна вказати таких народних особистостей, яким був Сковорода, і яких би так пам'ятав та шанував народ. На всьому просторі від Острогжеська (Воронежська губ.) до Києва, у багатьох будинках висять його портрети; кожен освічений малоросіянин знає про нього; ім'я його відоме багатьом з неписьменного народу; його мандрівний спосіб життя – предмет оповідань та анекдотів; у деяких містах, нащадки, від батьків і дідів, знають місця, до яких він мандрував, де любив бувати та вказують на них з пошаною; ... мандрівні сліпці вивчили його пісні, на храмовому святі, на базарі, часто можна зустріти юрбу народу, що збиралась навколо групи цих рапсодів, та які із сльозами розчулено слухали: «Всякому місту звичай, права» [73, с.177].

Дещо пізніше, характеризуючи життя, діяльність і світогляд українського філософа, І.Франко писав: «Син простого козака-українця, учень Києво-Могилянської колегії, поєднує в собі Сковорода обидві суперечні течії в одну вельми оригінальну і характерну цілісність. Можна було б сказати, що це старий міх, наповнений новим вином. Все в ньому: мандрування і спосіб життя, характер, мова, форма письма – все це має подвійний характер, є поміссю старої традиції з новим віянням» [202, с.79]. Це був дуже важкий процес народження нової людини, яка акумулювала в собі мудрість світової і вітчизняної філософської думки, творчо переосмислила її і спроектувала на століття вперед як життєстверджуючу і цілісну метатеорію творення істинної людини.

Наше дослідження показало, що як у світовій філософській думці, так і у вітчизняній, ставлення до метатеорії поглядів українського любомудра неоднозначне. Так, Е. Радлов стверджував, що «в Сковороді містицизм уживався з раціоналізмом» [133, с.10]. Г.Шпет заявляв, що Г.Сковорода – філософ сектантства [227, с.69,78-79] і погляди його запозичені у представників патристики – Орігена, Климента Александрійського [227, с.79-80], що «є багато даних», нібито у Сковороди і Дютуа було деяке спільне джерело [227, с.82]. П.Мілюков розглядав Сковороду як містика, який сам ні до якої секти не належав, але «в душі був сектантом» [104, с.113]. Колубовський говорив про Сковороду, як «про містика з платонівською підкладкою [50, с.533]. В.Ерн знаходить спільне Сковороди з Шопенгауером, заявляючи, що перший передбачив другого [228].

Як зазначають дослідники, (В.Нічик, Т.Чернега, Л.Ушкалов та ін.), Г.Сковорода був «високого рівня богословом» (Санте Грачотті), та розбіжності в розумінні богословської науки Г.Сковороди з церковною доктриною привели до несхвального поцінування його творів з боку церковної цензури, і це давало підстави тлумачити його ідеї то як релігійний лібералізм, то як пантеїзм, то навіть як атеїзм [192, с.166].

Як бачимо, особистість філософа і його метатеорія поглядів багатогранна, тому й не може мислитись в якомусь одному вимірі філософсько-освітніх вчень. Д.Чижевський інтерпретує Сковороду як такого, що безпосередньо примикає до традицій німецького містицизму, створює бароково-містичний образ філософа [21, с.15].

Г.Сковорода в інтерпретації В.Ерна постає перед нами родоначальником персоналістської лінії в російській екзистенціальній філософії, з якої черпали натхнення Гоголь, Соловйов і представники нової культури на рубежі століть. «Оскільки В.Ерн помер молодим напередодні Жовтневого перевороту, то його трактування Сковороди як попередника екзистенціальної філософії було забуте [129, с.16]. Зауважимо, О.Кульчицький мислив Г.Сковороду «фактором і виразником українського



етнопсихологізму» [234]. Українські дослідники, відомі філософи В.Нічик і В.Горський пропонують трактувати сутність філософської системи Г.Сковороди як іманентний трансценденталізм.

Зважаючи на всі теоретичні міркування, здогадки та домисли, які точилися навколо особи Сковороди та його філософської спадщини («моніст», «дуаліст», «матеріаліст», «теоретик релятивізму», «провісник традиційної церковної ортодоксії», «скептик-безвірок», «атеїст», «еретик», «сектант» тощо), В.Янів твердив, що «неможливо дати конкретний образ настільки складної і багатогранної особистості, якою був Г.Сковорода» [233, с.113]. Григорій Савич та його філософська концепція бачилася вченому не лише в розумінні філософа як провісника сучасного модерного персоналізму, але і сучасного екуменізму. На II Ватиканському Соборі було сказано: «Для православного Сковороди був близьким католицизм, а справжній католицизм в етимологічному значенні цього слова – це якраз екуменізм усіх християн» [238, с.6].

Деякі дослідники, які реалізують праукраїнський принцип синкретизму понять та образів, називають Г.Сковороду ісихастом та послідовником певної концепції щодо нетварних енергій, які є посередниками між світами трансцендентними і іманентними. Зокрема, на цьому настоює Т.Федотова, відзначаючи праукраїнську основу «сонцеїзму» Г.Сковороди [194, с.103-109]. З однієї сторони – Г.Сковорода вдається до явно язичницької генези та неприйнятної в християнстві концепції — до ієрархії, за якою людина є мікрокосм, вміщений у макрокосм (всесвіт), в той час як, згідно з Отцями Церкви, людина є макрокосм, вміщений тимчасово у матеріальний мікрокосм, щоб, до того ж, привести її не до духовного звеличення (що зрештою, неминуче веде до гордині), а до покаяння. З іншої - він цілком віддається християнській традиції, для якої Ісус Христос є Сонце Невечірне для всього світу, поглинутого до його Різдва у той же морок поганства.

Ще живучи у світі, Сковорода був пізнаний і непізнаний, зауважує сучасний дослідник творчості філософа В.Шевчук. Пізнаний нешироким

колом його приятелів та прихильників (через це й були його приятелями і послідовниками), а не пізнаний тією «черню» (байдуже, чи це простолюдин, чи людина високого стану), яка жила лишень «червною філософією» і не росила в собі внутрішньої людини: саме такі розпускали про нього вимисли й брехні, й наклепи, про що в нас була достатня мова. «І після смерті Сковорода залишався пізнаний і непізнаний. Про нього писали, з нього дивувались, але осмислити не могли, та й не дуже дбали (за винятком одиниць), через що загадки його Премудрості не могли розгадати, відтак були «убиті» як читачі його творів, були й такі, що на нього злословили і його огуджували, суті його так і не пізнавши» [223].

А в зарубіжній українській літературі поступово став переважати погляд на Сковороду, як на представника українського національного «кордоцентризму» («філософії серця»), що склалася під впливом Є.Маланюка – нещадного критика української національної ментальності як нібито млявої, мрійливо-романтичної і надто чутливої та сентиментальної для нашого жорстокого суспільства [129, с.17].

Трактуючи феномен «малоросійства» як явища цілком «інтелігентського» чи «напівінтелігентського», Є.Маланюк вказує, що Григорій Сковорода сам був його виразником, адже він говорив: «Мати моя Малоросія, і тітка моя, Україна». Хочемо заперечити тезу про феномен «малоросійства», який штучно приписують Г.Сковороді. Бо про державність в його часи «говорилося хіба що пошепки», зауважує О.Мишанич. Сковорода називав матір'ю Малоросією той край, де він народився, тобто Полтавщину, Київщину і Чернігівщину, а другу половину свого життя він віддав Україні – Слобожанщині, на якій і прожив до кінця свого життя. Вбачати у цьому роздвоєність Сковороди у ставленні до України нема підстав. Національний етнос, його історичну традицію, культуру і мову він розумів і сприймав як одне ціле. Є.Маланюк мав на увазі той тип простолюду, який любив повторяти «моя хата скраю», або при польських конскрипціях називав себе поліщуком чи тутейшим, як при советських переписах записує свою

національність «руський»: то є лише мімікрія і самооборона, за якими тягнуться віки гіркого досвіду» [96, с.43].

Є.Маланюк розглядав українську історію як прояв специфічного типу менталітету українців з такими рисами, як м'якосердечність, жіночність характеру, схильність до компромісу, відмова від самостійності культурного і політичного життя. «Тут він зазнав впливу з боку Д.Донцова, який вважав українську націю недержавною нацією, – зазначає М.Булатов. – В українців не вистачає раціональних і вольових зусиль для побудови власної держави, а головні ментальні риси руйнівні для неї» [19, с.273].

Розкриваючи поняття «менталітет українців», М.Булатов визначає його як «особливий для цього етносу і нації спосіб чуттєвого сприйняття світу і реагування на нього, мислення і дії, поведінки» [19, с.273]. Особливості менталітету українців розкрив ще М.Костомаров у праці «Дві руські народності» (1864). Ними були прагнення до особистої свободи, ідеалізм проти матеріалізму півночі, громада – проти «миру», відсутність своїх гнобителів. Особливостями російської ментальності було домінування загалу над особистістю, надання переваги колективно-общинному способу життя та поверхова релігійність.

В добу Г.Сковороди нелегко було самоутвердитись українській еліті, яка стояла перед вибором – іти на компроміс із совістю, чи ні. Незважаючи на те, що у XVIII ст. почалася 300-річне зросійщення України та нівелювання державності, І. Огієнко назвав його золотим віком нашої культури. Оскільки еліта репрезентує творчий потенціал народу – то саме вона була об'єктом, якому методично «прищеплювали» вірус нижчевартості українців та їх культури, а потім «пересаджували» її на російський ґрунт, пропонуючи чини, а особливо «жалованіє».

Як зазначав І.Огієнко, на всіх вищих духовних посадах – митрополитами, архієпископами, єпископами та ігуменами – були по всій Росії лише українці. На службу до закордонних місій при дворі та посольствах завжди кликали лише українців. «Уряд академічний, професори

та казначеї завжди були з українців. Московська академія краще платила своїм професорам і пильнувала переманити до себе професорів із Києва; проте до Москви йшли без охоти, часто повертались, а дехто помирав з незвички до клімату» [118, с.56-58]. Тих же, хто не сприймав цього вірусу, зазвичай, знищували морально або фізично. Це призводило до того, що Україна втрачала своїх подвижників у всіх сферах життя, бо еліта, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, не клас і не соціальна група, а люди різних професій, для яких сенсом життя є турбота про народ, його майбутнє. Еліта виявляє свій творчий потенціал у подвижницькій діяльності, не претендуючи на винагороду [120].

Сучасний український філософ В.Кремень вмотивовує формування в самодостатній державі здорової, активної національної інтелігенції засобами освітньої діяльності та інтелекту [76, с.3-10]. Він вважає, що народ і влада не можуть існувати без держави, яка об'єднує націю. Держава не може жити без національної ідеї, а також без національної освіти, в межах якої виробляється національна самосвідомість. Формування національної самосвідомості здійснюється національною інтелігенцією, творча діяльність якої продукує науку, знання, мистецтво, культуру в цілому

Стратегії розвитку української національної культури в контексті формування її ментальної самосвідомості беруть початок з 60-х років ХІХст., коли поняття «інтелігенція» було своєрідним синонімом колективної совісті та просвітництва. Пізніше – концепт інтелігенції стали пов'язувати з критицизмом – відносно феодальних і державних порядків як Російської, так і Австро-Угорської імперій, до складу яких входила Україна. Інтелігенція розумілась як відносно цілісна група інтелектуально розвинених людей, об'єднаних спільною опозиційністю до існуючої влади. Інтелігент – це не лише представник інтелектуальної діяльності, а людина високої ідеї, яка присвятила себе турботам про суспільну справу, служінню правді, істині, справедливості. «...Інтелігенція існує в усіх суспільствах, що оновлюються,

якщо дивитись на неї як на певний ресурс модернізації – наставник, вчитель неосвіченої маси, натхненник людей до благородних справ» [76, с.4].

Альтернативою інтелігенції в останні роки стало поняття «інтелектуал». Це слово увійшло в словник французької мови в 90-ті роки XIX ст. і визначає професіональний склад активно діяльної частини суспільства. На відміну від інтелігенції – інтелектуали практично не з'єднані між собою, їх менш турбують суспільні проблеми. Вони перебувають у різних фазах відносин із суспільством – бути відстороненим від нього, займати позицію зацікавленого або конструктивного критицизму, бути політично або соціально заангажованим. На думку В.Кременя, інтелектуал – скоріше технологічне поняття, ніж софійне [76, с.4]. Проте в умовах трансформації українського суспільства ціннісним є діяльнісний підхід до можливості самореалізації як українських інтелектуалів, так і української інтелігенції в цілому.

На нашу думку, тенденційною була ситуація, створена на Першому Українському Педагогічному Конгресі у Львові в 1935 році, де Г.Сковорода був названий образом-символом України. Педагоги, представники еліти України назвали Григорія Савича на конгресі злидарем у пошуках морального добра та естетичної краси, тобто носієм пасивно-утриманської надії на привнесення «дива-правди» ззовні (трансцендентального у іманентне). З цим твердженням ми не можемо погодитись, так як в ньому український любомудр мислиться бездіяльним «мрійником». Процитуємо самого філософа: « Не той бідака, хто не має, але той, котрий по вуха в багатстві ходить, не прикладає до нього серця... Яка користь тобі із повних засіків, коли душа в тебе голодна і спрагла? Наповни бездну, насить спершу душу свою... Немає більшої біди, як убогість серед багатства, і немає блаженніше, як між убогості – багатство» [169, с.134]. В цьому ми вбачаємо методологічні засади філософсько-освітньої дії українського любомудра.

Заслуговує на увагу ще й така думка (Я.Яреми, М.Поповича та ін.), що Г.Сковороді (як і І.Вишенському, М.Гоголю, Т.Шевченку) був притаманний

інтровертивний тип характеру як риса саме українського менталітету. Це «...конкретно знаходить свій вислів у негативному відношенні до зовнішньої дійсності та в культурі цінностей та ідеалів внутрішнього світу» [35, с.107-108] та проявляється в філософсько-освітніх поглядах Г.Сковороди.

Причину культивування інтровертності в українському етносі досить об'єктивно, на нашу думку, пояснює І.Мірчук: «...Український народ – виразно селянський, який протягом століть втратив на користь сусідів провідну верству шляхти, а з різних історичних причин не зміг витворити в містах сильного власного міщанства» [105, с.22-33]. Теперішня інтелігенція... вийшла здебільшого із селян, а міський елемент – робітник (так само, як і міщанин) – постав через приплив із села... Український селянин усією своєю історією врісся в ту землю, на якій він працює спредвіку, і в цьому органічному зв'язку із землею бачить свою найсильнішу зброю, за допомогою якої йому вдалося ... закріпити свої позиції на призначеному йому долею просторі... Заселення Сибіру, східноазіатських районів, Канади... – все це підтверджує наші міркування. Що із цієї інтимної сполуки зі «скибою» мусило витворитися і відповідне психічне наставлення українців – це річ цілком зрозуміла [105, с.22-33].

Існує багато поглядів на проблему ментальності та самоідентифікації нації в різних галузях наукового пізнання. Так, А.Аугустінавічюте, прибалтійська вчена в галузі соціоніки, зазначає, що в етнічних науках вже багато літ ведуться розмови про ментальність нації. Але до цих пір природу менталітету, генезу його розвитку і прояву так і не вивчено, наукові факти розділені і не систематизовані. Саме задля вирішення цієї проблеми, А.Аугустінавічюте пропонує метод визначення і обґрунтування інтегрального типу інформаційного метаболізму нації, де досить переконливо обґрунтовує теорію, яка базується на 4-ох дихотомічних осях Юнга: екстраверсія – інтроверсія; мислення (логіка) – емоції (етика); сенсорика – інтуїція; раціональність – ірраціональність. Згідно цієї теорії, є люди, які підходять або не підходять за типами особистостей або ж

інформаційного метаболізму (ІМ) між собою. Крім того, зауважує дослідниця, є люди з більш врівноваженою психікою, бо вирости, живуть і працюють серед людей із відповідними їм типами ІМ. А є люди з менш врівноваженою психікою, котрим повезло менше, так як їх оточення створено людьми, які не підходять типами ІМ і його дія є деструктивною [5, с.448].

І хоча багатофункціональність психіки не зводиться до інформаційного обміну, в той же час в останні десятиліття визріває думка, що саме інформаційна взаємодія є однією з необхідних і фундаментальних передумов існування людини, фактором її функціонування як частини природи і як суспільної істоти, яка створює ноосферу, живе в ній і продовжує її розвивати [109].

Виходячи з цих тверджень, можна припустити, що метатеорія поглядів Г.Сковороди є невід'ємною частиною ноосфери, тобто сфери взаємодії суспільства і природи, в межах якої розумна людська діяльність стає визначальним фактором розвитку. На початку ХХ ст. Е.Леруа ввів поняття ноосфера, називаючи її «мислячою» оболонкою, яка формується людською свідомістю. І хоча наука про ноосферу ще молода, і людству на основі інтеграції багатьох наук належить ще створити теорію самоорганізації матеріального і духовного світу, але вона, служитиме методологічною орієнтацією коеволюції людини і природи, відкриє можливості узгодження природних ритмів і людської діяльності [116, с.703]. Зазначимо, що метатеорія поглядів Г.Сковороди відкриває нові обрії в переосмисленні явищ буття людини задля відродження освіти, науки і самої України.

Освітні ідеї Г.Сковороди про пізнання і пошуки щастя, його філософія серця і творення істинної людини були тією базисною методологією, яка формувала людей особливого сковородинського типу, які творять власне український духовний простір, українську ментальність із притаманними прагненнями духовної свободи, сродної праці, що формують філософсько-освітні погляди українського мислителя. Слід погодитися з В.Шевчуком,

який вважає, що “Григорій Сковорода для кожного освіченого українця – це не просто одне з імен діячів української культури, це, можна сказати, своєрідна легенда чи, скоріше, міф, який твориться не лише за допомогою знання, а значною мірою й уявлення” [222, с.86]. Зрештою, філософія і життя Григорія Сковороди стали тим критерієм національної ідентичності, за яким не одне покоління українців звірятиме власний ментальний дух і державотворчі помисли. Інформаційна наповненість філософсько-освітньої метатеорії вченого, її цілісність і ціннісна вартість для розвитку науки про ноосферу чекає ще своїх дослідників.

Про любов до землі Г.Сковорода сказав у «Розмові п’яти подорожніх про істинне щастя в житті»: «Без бажання все важке, навіть найлегше. Коли всі сини батька залишили і, покинувши дім, поринули в математику, фізику, в навігацію, можна справедливо сказати, що таким головам і на думку не приходить хліборобство. Однак землеробство вдсятеро ліпше тих кручених наук, тому що з усього найпотрібніше. Цей мир, ніби скарб неоціненний, в домі нашому всередині нас самих закопано. Можна сказати, що таке забродам і бездомникам на розум не спадає, бо вони розточили серце своє по порожніх закутках. Однак його значно легше знайти, аніж ганятися і збирати пустош по околицях» [164, с.341]. В цих словах – і правічна мудрість нашого народу, і сутнісна основа менталітету, і прогностична ідея формування господаря на своїй землі, яка потребує актуалізації, наукового обґрунтування і практичного застосування в царині філософії освіти.

Ю.Русов у праці «Душа народу і Дух нації» зазначав, що в менталітеті українського народу закладено два типи українця: «войовника-мисливця і продуцента-хлібороба, тип динамічного козака і пасивного гречкосія. І ці два типи душевної вдачі, два типи духовності – «дух плуга» і «дух меча» – ми бачимо на протязі цілої нашої історії. І як в плузі головне є залізо лемеша, а в мечі є криця леза, так і в нації головними елементами є продуцент і войовник» [141, с.55]. Дуальна природа ментальності українського народу продукує цілісність, самодостатність, гармонійну врівноваженість і його



моральну стійкість в космічних модусах буття. І коли хоч одна зі сторін душевної вдачі українців втрачає свою вагу, штучно відмирає – це призводить до дисгармонії буття, нівелювання об'єктивних рис не тільки ментальності, а й самоідентифікації всієї нації. Основними ментальними рисами українців є волелюбність, хазяйновитість, працьовитість, здоровий консерватизм, висока моральність, глибока релігійність. Знецінювання ментальних рис призводить до процесів денационалізації, ментального песимізму і нігілізму.

Предмет і мета нашого дослідження зумовлюють необхідність проаналізувати такі поняття, як генеза, самоідентифікація. У філософії – під поняттям генеза розуміють виникнення, становлення і розвиток, результатом якого є певний стан об'єкта, що вивчається.

Виходячи з того, що самоідентифікація є ототожненням індивіда або суб'єкта з самим собою, то згідно першого закону логіки – закону тотожності: предмет не повинен довільно змінюватися в процесі міркування, а зберігати той самий зміст у різних контекстах, у просторі, часі і т.п. Через себе бачити іншого, а через іншого бачити себе – як ми зрозуміли – це один із принципів, що відображає розуміння Г.Сковородою самоідентифікації. «Отже, поки я усвідомлюю самого себе, – говорив Г.Сковорода, – поки душа керує тілом, я буду дбати лише про те, щоб всіма засобами здобути любов благородних душ. Це мій скарб, і радість, і життя, і слава» [158, с.312]. Як бачимо, здобуття життєвого скарбу для філософа – це в першу чергу робота душі у модусі любові як рушійної сили життя. Ми вважаємо, буде доцільним розглянути поняття самоідентифікації в багатогранності проявів, які являються її іманентними властивостями. Одна із сутнісних ознак самоідентифікації є поняття менталітет, ментальність. Саме ці поняття допомагають зрозуміти основи філософсько-освітньої парадигми.

Загалом, ментальність визначається як спосіб бачення світу, умонастрій, розумовий склад, уява або колективні уявлення. О.Мостяєв зазначає, що кожна епоха – це епоха встановлених самою людиною поглядів,

настроїв, прагнень, домагань. А конкретно-історична епоха – це «ментальний стан людини, яка встановлює межі сприйняття і розуміння, межі привласнення та діяльності [113, с.83]. Ментальність – це специфічний розумовий стан, до якого входять уявлення, враження від епохи, настрої, смислові конструкти.

За словами Г.Сковороди «всякому місту звичай і права, всяка тримає свій ум голова» [166, с.57], визначається різноманітність проявів ментальності на різних соціальних рівнях – як всієї нації, так і міста та особистості зокрема. Це є одним із методологічних принципів пізнання у метатеорії філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди. Через них людина намагається зрозуміти іншу людину, «інструменти» її досвіду, які пов'язують матеріальний стан з ідеальним. Зміст цього поняття найточніше передається, на думку І.Грабовської, коли застосовується щодо розуміння психології людей минулих епох, розуміння даного поняття як «бачення світу», чи вужче – «спосіб думання» [34, с.78]. Людина може закарбувати щось у текстах, витворах мистецтва. Але без розуміння смислу, контексту, без співвідношення з нею тексти мертві, німі.

С.Кримський розглядає особливості прояву ментальності в межах системи культури і освіти і доводить, що ментальність є суттєвою і дієвою основою «для вироблення передрозуміння, інтуїтивного бачення проблем, які формуються, та їх наступної раціоналізації в пізнанні та процесі практичної асиміляції» [80, с.92]. Вчений надає поняттю ментальність методологічного, праксеологічного значення, доводячи, що в процесі розвитку свідомості вона стає основою загальних світоглядних підстав єдності духовно-теоретичного, духовно-практичного та практичного освоєння світу, «фондом» категоріальних структур творчої діяльності, її смислоутворення. Для світоглядного висвітлення ментальності, як категорії філософії освіти, необхідний аналіз свідомості в її національному та освітньому аспектах.

Отже, ментальність, як категорія духовна виступає трансформаційним процесом взаємообумовлених переходів суб'єктивного та об'єктивного,

універсального та індивідуального та не підлягає одномірній детермінації матеріальними чинниками. До праксеологічних атрибутів духу належать: «активність як самотворча діяльність на перетині буттєвості та свідомості; безконечність, тобто здатність трансценденції, виходу з себе у все вищі ціннісні сфери, переходження всіх кордонів, здатності, що репрезентується невичерпними можливостями творчості та розуму суб'єкта; свобода як самодіяльність, як необмеженність самовідтворення, виявів проєктивних сфер свого здійснення, шляхів затвердження своєї буттєвості; абсолютність як самоцінність та властивість самовизначення своїх предикатів, як неодмінного джерела всіх форм перетворення існуючого; самосвідомість у вигляді саморефлексуючого мислення та самопокладання смислу» [80, с.48]. Зауважимо, завдяки явищу трансцендентності, яке властиве ментальності, вона мислиться як потенційно інтенційна, сприяючи розширенню меж екзистенції людини, зв'язує різні світи, долає відстань від (поцейбічного) світу явищ до (потойбічного) світу абстракції, архетипів, ідеальних сутностей, позбавляє від недостовірності, поскільки діє у власній суб'єктивності. Ментальність – це не тільки і не стільки пізнання, скільки антропне переживання людиною створеної нею ж історії суспільства і культури, в яких вона є співучасником вищих сил, творчим початком боротьби добра і зла.

Створений Г.Сковородою образ Наркіса у однойменному творі був символом самопізнання людини. «Першорідним сином» назвав його філософ і в основу творіння свого поклав любов і глибокий патріотизм, якими була переповнена душа Г.Сковороди. «Мій мудрий Наркіс амується вдома», каже філософ [159, с.151]. В «своїй хаті» і «свою правду» (як пізніше сказав Т.Шевченко) творить Г.Сковорода ідею самоідентифікації. «Блажен муж, котрий знайде в домі своєму джерело втіхи і не жене вітри з Ісавом, займаючись ловитвою по порожніх околицях» [159, с.151]. Мудрість, істина шукається вдома, а не по світах, істинна людина – в серці. Тому улюблений «син» Сковороди – Наркіс – «печеться тільки про себе. Це єдине, що є йому в

потребу. Адже він живе за принципом «що потрібне – те легке». Процес шукання себе важкий, Наркіс «палиться, розпалюючись вугіллям любові, ревнуючи, рветься, мечеться й мучиться, ласкаво дбає, печеться і мовить усіма мовами. Нарешті весь, ніби лід, розтопившись од самолюбного полум'я, перетворюється у джерело». Полюбивши, пізнавши себе, можна окропити життєдайною джерельною силою всезагальної любові інших людей і весь світ. Любов, за Г.Сковородою, починається із мистецтва любити себе. Це співпадає з поглядами Сухомлинського, який, говорячи про навчання, закликав до любові. Любити дітей, на наш погляд, не можна без любові до себе.

Е.Левінас, розмірковуючи про природу ментальності, акцентує увагу на її внутрішній самодетермінації, зауважуючи: «людський дух залежить не лише від зовнішньої ситуації – клімату, расової приналежності, установи і навіть засвоєних розумових звичок, які викривили б природне світло, – але він і сам по собі є залежністю» [85, с.60]. Чуттєво-емоційна сфера має тісний взаємозв'язок з ментальністю, який є «сферою невідрефлексованого і логічно не виявленого. Вона є тим рівнем суспільної свідомості, на якому думка не відділена від емоцій, латентних звичок і прийомів свідомості» [34, с.79]. Підсумовуючи сказане, відзначимо, що ментальність має характер праксеологічної, динамічної зміни, являється рухом до об'єкта, який в своїй основі спирається на глибинний рух. На це вказує Г.Сковорода, іманентну екзистенцію душі перетворюючи у всезагальний пр�ксис «... турбота – це рух душі, а життя – це рух» [158, с.310].

Розглядаючи екзистенційні чинники української національної свідомості, А.А.Кавалеров стверджує, що вони обумовлені загальними ментальними характеристиками. Рух глибинних домінант ментальності детермінує становлення національної свідомості [57, с.55]. На думку вченого, ірраціонально-екзистенційні складові української національної свідомості трансцендентуються із ментальної «традиційності», «автентичності», «справжності», «вдачі», «складу мислення», процесуально оформлюючись в

кордоцентризм, домінування емоційного над раціональним, в індивідуальність, інтравертність тощо. Це стало причиною утворення особливого, недискурсивного типу мислення, як вияву специфічної, вже орієнтованої на самозаглиблення та самоаналіз типу свідомості, яка була і притаманною Г.Сковороді. Стосовно трансценденцій, то вони мають не тільки важливе, але й позитивно-унікальне значення для формування свідомості як феномену духовно-культурного буття. Адже трансцендування у світ постає як одна з найсуттєвіших ознак людини.

В «Новій історичній школі» у Франції (Л. Ладюрі, М. Блок, Ле Гофф, Г.В. Гетц) проблема «ментальності» розглядається як проблема суб'єктивного. В цілому ментальність визначається як спосіб бачення світу, умонастрій, розумовий склад, уява або колективні уявлення. В такому випадку певна епоха – це епоха встановлених самою людиною поглядів, настроїв, прагнень, домагань. В результаті конкретно-історична епоха – це «ментальний стан людини, яка встановлює собі межі сприйняття і розуміння, межі привласнення та діяльності» [85]. І. Лисяк-Рудницький мислить ментальність як розумовий специфічний стан, до якого входять уявлення, враження від епохи, настрої, смислові конструкти. Завдяки ним людина намагається зрозуміти іншу людину, «інструменти» її досвіду, які пов'язують матеріальний стан з ідеальним. Ментальність – це і «умонастрій», і «мислительна настанова», і «колективне уявлення», і «уявлення взагалі», і «склад мислення». Зміст цього поняття найкраще розкривається при трактуванні психології людей минулих епох, в розумінні «бачення світу», чи вужче – «способу думання» [86]. Навчання вміти думати у сучасній освіті є досить проблемним і, отже, її основним методологічним принципом.

Ментальність, як одна із визначальних характеристик свідомості суб'єкта, не підлягає одномірній детермінації матеріальними, зокрема соціальними, політичними і т.д. чинниками. Людина не просто існує, але і «занурюється», вступає в діалог зі світом, а ментальність як відтворення сукупності ірраціонально-аморфних елементів внутрішнього світу, свідомого

і несвідомого, логічного та емоційного, переконань, волі, вірувань, настанов, моделей та стереотипів поведінки, настроїв, надає можливість інтегрувати і актуалізувати свою власну діяльність перед обличчям світу. Така позиція позбавляє від примітивного уявлення про ментальність, як спіритуалізацію догм та моралі, ностальгію за застарілими і ретроградними формами, які намагаються принизити розумну свідомість в її духовних самовизначеннях.

Досягнення цілісності духовного світу було проблемою не тільки для Г.Сковороди-філософа, але і для Г.Сковороди як людини, якій іманентне прагнення відшукати в собі внутрішню гармонію, душевний комфорт. Такий стан – «мир душі» - передбачає «дух веселий», «думки спокійні» і «серце мирне». Зазначимо, що триєдина сутність людського поступу до щастя співпадає з ментальною особливістю українського характеру, якому присущий дотепний гумор, розважливість, поміркованість розуму і мирна, благородна душа.

Онтологічні джерела ментальності заховані в ірраціональному, тому ми вважаємо за необхідне уточнити його природу. В процесі оволодіння предметно-матеріальним світом, зазначає Б.Вишеславцев, формується творче освоєння світу завдяки пізнанню, яке включає в себе і розуміння, і духовні характеристики будь-якого співвідношення, а також інтерпретацію та інтуїцію, що приводить не тільки до знання, але й до його ірраціональних форм (гадань, віри, містичних передбачень) [25, с.42]. Як глибинне, «внутрішнє» «бачення» ірраціональне обіймає і найвищі містичні переживання, і найнижчі підсвідомі прагнення. Тому ірраціональне є сферою нескінченних можливостей в контексті самовизначень людини.

В залежності від тієї чи іншої соціальної, інтелектуально-культурної парадигми, абсолютизація свідомого і несвідомого в процесі виявлення особистісного «Я» в «духовному» носить темпоральний характер. Прояви ірраціонального в духовному характеризуються внутрішнім стремлінням особистості до самоідентифікації, уявленнями людини про себе, рефлексивними актами в процесі діяльнісного буття, моральними інтенціями.

Як зазначає Г.Сковорода, «життя наше – шлях безперервний. Світ цей – велике море усім нам, пливучим. Він-бо є океан, який перепливаєється, о, вельми небагатьма щасливцями безбідно» [169, с.124].

Якщо ментальність – це спосіб бачення світу, то поняття менталітет – усталений склад думок, характерний для даного народу, етносу, класу, груп людей. Менталітету відповідає і весь душевний і духовний склад особистості, оскільки він так чи інакше супроводжується мисленням: за Гегелем, мислення, розум становлять сутність духу. Менталітет – це живе мислення, тобто таке, що пронизує все життя людини певної спільноти. Цим воно і відрізняється від наукового мислення, яке для всіх однакове, хоча в деяких відношеннях воно різноманітне [19, с.272].

Саме тому менталітет є об'єктом для маніпуляцій, знищення, нівелювання особистості. Сучасна ментальність набуває характеру девіантності. Г.Сковорода вустами свого героя Варсава в полеміці з Демоном передбачає ситуацію суспільного зла. «Заздрість, грабіж, позови, злодійства, вбивства, хула, наклепи, лицемірство, лихоїмство, перелюбство, встидодіяння, марновірство... це всерідний потоп ноївський, що верх, волосся й голову світу пригнічує» [168, с.98].

Девіантність, деморалізація, інтелектуальний та духовний апокаліпсис, спровокований матеріальним, де «череву є бог світові, пуп пекла, челюсті, джерело і жерло, що вибльовує із сердечної безодні всіляку погань, незасинаючих червів, і дріжджі, що клекочуть...» [168, с.98]. Чи не є в цій ситуації Г.Сковорода нашим співрозмовником? Але не пасивним, а таким, що вказує: «Дій! Красти чи не красти? Що важче?.. Дій! Чи потрібна дуже цінна одежа в дім? Що важче?.. Однак увесь світ блудними фарбами красується для суєтного любодіяння очей». І сам же дає відповідь: «Що зручніше, ніж хліб і вода!...», адже «всяка зручність чесна, а всяка чесність зручна. Та всяка трудність безчесна. І всяка безчесність трудна» [168, с.101]. Адже причиною всіх проблем і негараздів є трудність. Полемізуючи з демоном, Варсава розкриває проблему вічної боротьби духовного і

матеріального, добра і зла. Останнє слово в цій полеміці філософ віддає людині: «Хто може пройти шлях до того блаженного виходу? Кожен, хто захоче». Людина щомоментно робить вибір, і вже в цьому житті прекрасне. «...світ радіє це творити. З успіху беззаконня свого і мудрість, і славу, й благородство, і насолоду, й блаженство оцінює» [168, с.98].

Разом з тим, людина – це споконвічна можливість пошуку буття. З цього визначення витікає екзистенціальна можливість людської солідарності, що лежить в основі історичних спільнот і в дійсно людських формах існування. Екзистенціальне відношення розкриває себе в зв'язках солідарності, наприклад, національної. Ці зв'язки підтримують людину в її слабкості і недостатності, зобов'язуючи віддавати іншим те, що було надане їй. Національна солідарність – одна з умов формування національної духовності в актах свідомості. Отже, існування індивіда виявляється пов'язаним з «існуванням іншого настільки, що він не може без нього жити» [1, с.297]. Тобто людина може шукати буття або відносити себе до буття лише співіснуючи; вона може знайти себе і сформуватися як «Я», виявити реальність і порядок світу лише в акті співмірності себе з іншими індивідами. Без сумніву, саме в такому напрямку відбувається становлення і формування самоактуалізації «Я» в свідомості. Особистість, що втратила себе, «це індивід, який втратив всі особистісні, тобто соціально-людські зв'язки з іншими індивідами, це «ансамбль», всі зв'язки між учасниками якого перервані...» [53, с.230]. Цілісне розуміння особистості вимагає відтворення всієї повноти індивідуальних, суспільно-комунікативних стосунків людини до людини. Що і є філософсько-освітньою методологією.

В міру духовного розвитку особистості її самосприйняття стає більш диференційованим, а «цілісний образ «Я» (або «Я» - концепція) – більш узагальненим, стійким і внутрішньо послідовним» [69, с.38]. В даному аспекті, на наш погляд, «Я» виступає особливою духовною формою освоєння світу людиною і разом з тим формою саморозвитку самої людини, яка, на думку Г.Сковороди, соціалізується в суспільстві, і має «законне життя,



твердий розум, великодушне й милосердне серце... чистий дзвін шанованої особи» [164, с.354].

Зазначимо, що людина є істотою персонально атомарною, неділимою, цілісною психофізіологічно, соціально-культурною, екзистенціальною організацією в різних вимірах і аспектах. «Якщо я говорю «свідомість», отже, я говорю «буття» [97, с.95], стверджує М.К.Мамардашвілі. Отже, в онтологічній площині людина як цілісно раціональний, доцільний об'єкт, ідентифікується як «самість» на відміну від однопорядкових елементів відповідної множини.

За Г.Сковородою, людина як самість, повинна працювати над самотворенням, бути діяльною, щоб «вимити бруд із серця». Таким чином вона виокремить себе із безликої «множинності». «Якщо вогонь у твоїх грудях справжній і щирий, то згорить все, що в них є земного, щоб ти коли-небудь став чистий серцем і побачив Бога». Без бажання, внутрішнього прагнення це зробити важко. «Хто добре загорівся, той добре почав, а добре почати – це наполовину завершити», вважає філософ [158, с.250].

Поняття пізнання себе, так як і поняття «сродності» тісно пов'язані із процесами її самоосмислення, самосвідомості і самоконтролю. Самосвідомість, базується на свідомості індивіда, але орієнтована на осмислення власної сутності. Результатом самопізнання є знання суб'єктом самого себе. Здатність до самосвідомості і самопізнання є виключно прерогативою людини, яка у своїй самосвідомості усвідомлює саму себе як суб'єкта свідомості [177, с.141].

У процесі такого самоосмислення і самопізнання людина формує свою Я-концепцію і Я-образ, які досить глибоко проникають у свідомість людини і часто виступають регуляторами її поведінки і діяльності.

Філософ нашого часу М.Фуко в курсі лекцій, прочитаних у Коледжі де Франс (1982), розглядаючи герменевтику суб'єкта, говорив про самопізнання, про що понад два століття твердив Г.Сковорода: «Щоб пізнати себе, треба вдивитися в елемент, ідентичний своєму «Я», вдивитися в нього,

оскільки він сам є принципом знання (*savoir*) і пізнання (*connaissance*), тобто є божественним. Отже, треба вдивитися у часточку божества, аби пізнати самого себе, треба пізнати божественне, щоб відкрити можливості своєї суті, ества. Рух самопізнання веде до мудрості. Починаючи із моменту, коли душа опанує мудрістю, вона зуміє відрізнити істинне від хибного; вона буде знати як себе поводити, і таким чином стане здатною управляти» [206, с.292].

Природу і сутність «Я» філософи різних епох і течій визначали по-різному. Аналіз цього явища досить ґрунтовно дав О.Спіркін [177, с.129-135], але ми не ставили перед собою завдання його проаналізувати. На наш погляд, доцільно в аспекті нашого дослідження простежити значущість «Я», «Я-концепції», «Я-образу» у структурі психічних процесів особистості.

За твердженнями дослідників, «Я» - не просто сума психічних та індивідуально-психологічних якостей особистості, не сума вражень. Це певне субстанційне утворення, яке має дієву силу і владу, а також виокремлюється як згусток духовних сил в структурі особистості, що стоїть окремо від пізнавальних і емоційно-вольових процесів. «Я» розглядається також як явище і складне інтегральне утворення в духовній сфері особистості, в якому свідомість і самосвідомість виступають як єдине ціле [177, с.132].

Перш ніж самовизначитись у життєвій перспективі, індивіду необхідно пізнати себе, виходячи із об'єктивного і суб'єктивного ставлення до навколишнього світу. В контексті співвіднесення себе з оточуючими об'єктами і суб'єктами, індивід уособлюється у власній самосвідомості у формі ідеального образу «Я». Процес самовизначеності може проходити більш ефективно, якщо індивід має можливість співставляти образ свого «Я – зараз» і «Я – у майбутньому» із певним зразком – з ідеалом. Який цей ідеал, якою системою цінностей і ціннісних орієнтацій він володіє – від цього залежить зміст і сутність «Я – зараз» і «Я – у майбутньому» [57, с.82]. Усі ці процеси співставлення і самовизначення здійснюються за допомогою образного мислення. Людина образно уявляє свій ідеал, оцінює себе порівняно з ним, подумки співставляючи образ «Я-зараз» з образним ідеалом

і виявляючи таким чином спільні і відмінні властивості. Самосвідомість виступає тут як сутнісна властивість свідомості особистості, як форма її осмисленого ставлення до свого суб'єктивного внутрішнього світу.

Образне мислення, образна пам'ять зберігають цю основу впродовж усього життя людини, яка, в свою чергу, проникає в особистісний ідеал, а через нього в інтерес, мету, потребу, в кінцевому плані, трансформуються у мотиви творчої активності особистості. Така активність за сприятливих умов може бути однією з передумов реалізації творчого потенціалу особистості.

Необхідно зазначити, що Г.Сковорода, будучи творчою особистістю, піднімав це питання у своїх творах. Він вважав, що творчість людини є наслідком самопізнання і самоактуалізації особистості саме в діяльності, де найповніше проявляються її сили і творчі потенції. Це питання ми висвітлюємо ширше в наступному розділі.

В українській філософії проблему творчості піднімали І.Бичко, А.Бичко, Г.Горак, В.Малахів, І.Надольний, В.Табачковський, В.Шинкарук, Т.Чайка, Т.Ящук та ін.

Так, зокрема, один із засновників сучасної української антропологічної школи В.Табачковський проблему творчості розкриває через життєтворчість людського буття, дотично до проблеми свободи. Він звертається до праць італійських та французьких філософів-гуманістів та філософів-екзистенціалістів, які розглядали творчість як джерело всього сущого, а людину – як творця самої себе.

Ніби про життя і творчість Г.Сковороди говорить французький філософ-екзистенціаліст Ж.-П.Сартр [143, с.319], що живучи власним життям, людина сама творить свою подобу, вибирає себе, а вибираючи – творить всезагальне, вселюдське. Прагнучи свободи, людина пересвідчується, що її свобода повністю залежить від свободи інших людей і що свобода інших людей залежить від її свободи.

Таким чином, здатність сприймати і осмислювати навколишній світ, пропускаючи його через особистісні потреби та інтереси є найважливішою ознакою людської сутності.

Подолавши в часі майже три століття, за допомогою метатеорії Г.Сковороди спробуємо розкрити сутність сучасних технологій маніпуляцією свідомістю не тільки українців, а більшості населення глобалізованого світу. Як вказує Г.Шиллер, маніпуляція не перший засіб, який використовує правляча еліта для досягнення контролю [224, с.19]. Послугуються її методами тільки тоді, на думку П.Фрейре, «коли народ починає (хай навіть наївно) вибиватися з історичного процесу» [239, с.144]. «До пробудження народу нема маніпуляції, а є тотальне подавлення. Поки пригнічені повністю подавлені дійсністю, нема необхідності маніпулювати ними [239, с.145].

В Україні після 2005 року була частково «демонтована» система явного тотального подавлення, а методи маніпуляції свідомістю залишились, ставши більш витонченішими. До прикладу, візьмемо два з них: 1). дроблення, як форма комунікації; та 2). негайність передачі інформації.

Метод дроблення П.Фрейре називає «одним із характерних прийомів культурного подавлення, який не усвідомлюється людьми через те, що вони зосереджують свою увагу на локалізованому підході до проблеми і не здатні сприймати проблему в цілому [239, с.137]. Сутність її заключається в наступному: для теле- і радіопростору характерна швидка передача повідомлень, які не пов'язані одне з одним. Газети і журнали свідомо розбивають статті, поміщаючи основну частину тексту в кінці номера з метою змусити читача переглянути кілька сторінок реклами. Реклама і оголошення міцно тримається на радіо і телебаченні, використовуючи «перериваючу» модель комерційного телебачення. Фрагментація неминуче веде до дроблення свідомості, а непов'язана між собою інформація – до «інформаційного перевантаження». «В дійсності кількість значимої інформації не збільшується. Подібно до того, як реклама не дозволяє зосередитись і перетворює перервану інформацію в неважливу і другорядну,

– нова й ефективна техніка обробки інформаційних даних дозволяє заповнити ефір потокам нікчемної інформації, як такої, що все більше ускладнює для індивіда і без того безнадійні пошуки сенсу» [224, с.45].

Другий метод – негайність передачі інформації – не тільки тісно пов'язаний з методом фрагментації, але і являється обов'язковим елементом його здійснення. Оманливе почуття терміновості, яке виникає внаслідок опори на негайність, створює відчуття незвичайної важливості предмету інформації, яка так само швидко і розсіюється. «Мозок перетворюється в решето, в яке щогодинно вливається мотлох деколи важливих, але в основному порожніх інформаційних повідомлень» [224, с.46]. Кінцевою ціллю маніпуляції свідомістю є пасивність, яка присипляє людину по відношенню до соціальної і економічної дійсності.

Ці проблеми стають актуальними для вивчення філософії освіти. Об'єктом маніпуляції свідомістю є не тільки доросла людина, а й діти. Однією із завдань сучасної української освіти є виховання людини, яка була б спроможною орієнтуватися в потоці різноманітної інформації, вміла б узагальнювати її для осмислення власного буття. Телеіндустрія для дітей переповнена таким комерційним продуктом, який вражає ще несформовану дитячу психіку, призводячи до невротичних розладів, психічних порушень і неадекватної поведінки. Гіперактивний розлад з дефіцитом уваги – один із розладів, з якими почали стикатись в останні роки вихователі та вчителі загальноосвітньої школи; це проблема, яка привертає увагу науковців в галузі освітніх дисциплін – психології, корекційної педагогки, дефектології і т.д (О.Романчук, Р.М. Боскис, Т.А. Власова, І.Г. Власенко, А.П. Гозова, В.П.Єрмаков, Е.П. Кузьмічова, А.Г. Литвак, Т.В. Розанова та ін..).

Слід відмітити, що в царині філософії освіти недостатньо приділено уваги філософському аналізу проблеми «патологій». А в деяких випадках філософські поради бувають малоефективні або ж зовсім неприйнятні для педагогів, психологів і дефектологів, які потребують більш практичних рекомендацій і глибоких методологічних розробок проблеми. Проблема

вітальності, девіантності, здоров'я нації зараз стоїть дуже гостро і розв'язання її потребує зусиль наукового співтовариства з різних галузей знань.

Тому, на наш погляд, актуальною проблемою на сучасному етапі стає творення цілісної особистості. Л.Станкевич в своїй монографії «Проблеми цілісності особистості» [179] розкриває «цілісність» як базисне методологічне поняття, доводячи те, що цілісність є критерієм розвитку особистості, а потреби і властивості цілого являються найважливішими детермінантами історичного розвитку. В основі людської особистості лежить поняття індивідуум, який являється органічною цілісністю і визначається як системна цілісність ієрархічно організованого об'єкта, якому властиві біологічна, органічна цілісність [179, с.19]. Л.Станкевич розглядає цілісність особистості в системі суспільних відносин, в процесі праці як соціальної діяльності, під час якої суб'єктивуються об'єктивні можливості суспільства. Цілісність особистості визначається рівнем розвитку суспільства, тому в дослідженні особистості необхідно іти від цілісності суспільства до цілісності особистості.

Дослідник трактує особистість як суб'єкт, який самовизначається на основі вироблених ціннісних установок і орієнтацій. «Рівень цілісного розвитку особистості визначається способом, мірою включення її індивідуального буття в багатогранну систему суспільних відносин» [179, с.51]. Включення залежить від позицій і диспозицій, які виробляються і розвиваються в спілкуванні. Суспільні відносини, соціальна діяльність і спілкування, на думку автора, є трьома основними факторами, які детермінують цілісний розвиток особистості. Ця робота орієнтувалась на марксистську методологію соціального пізнання особистості, надаючи перевагу соціальному над індивідуальним, ставлячи соціокультурну сферу домінуючою.

Не викликає заперечень, що в сучасних умовах виникає потреба в альтернативній педагогіці, яка б змогла протистояти негативним явищам і

процесам суспільства. Джерела альтернативності особистісного підходу до виховання закладені в гуманістичній психології, засновниками якої на Заході є А.Маслоу, Ш.Бюллер, К.Роджерс та ін.

А.Маслоу розробив стратегію цілісного аналізу сутнісних проявів людини – любові, творчості, самопожертви і т.д. На його думку, в основі особистості закладена особлива мотиваційна сфера, яка рухає людиною, робить з неї особистість. Найвище місце в ієрархії потреб займає потреба в самоактуалізації (після фізіологічних потреб у безпеці, психофізіологічній потребі в любові, моральній потребі в повазі). Потреба в самоактуалізації стимулює людину максимально реалізувати свій потенціал здібностей, щоб «бути тим, ким вона може стати». Прагнення людини до самоактуалізації за своєю сутністю є прагнення до самоствердження за рахунок включення цілого комплексу особистісних функцій: рефлексії, колізійності, мотивації, опосередкованості, смислотворчості, створення власної картини світу і т.п. [99].

Процес самоактуалізації як здатність особистості утверджувати себе в світі складних міжособистісних відносин притаманний більшості людей, але говорити про нього, як про цілком завершений процес можливо по відношенню до невеликої кількості особистостей. Саме вони є прикладом поступового розвитку і максимально повно втілюють в собі людську сутність [98]. Особистість Г.Сковороди була відображенням таких принципів.

Доповнює теорію особистісних структур К.Роджерс, визначаючи фундаментальним компонентом особистості Я-концепцію, яка формується в процесах взаємодії суб'єкта з оточуючим соціальним середовищем, що є інтегральним механізмом саморегуляції її поведінки [136]. Такі поняття, як «невербальна комунікація», «спрямовуюча допомога», «довіра», «внутрішній локус оцінки», «допоміжна поведінка», введені в науковий обіг К.Роджерсом, змінили погляди на виховання, перетворюючи його в ракурс педагогіки відносин [95].

К.Роджерс визначає два типи навчання: (1) інформаційне, яке забезпечує знання фактів і (2) значиме навчання, яке дає суб'єкту навчання дієві знання, котрі стануть в нагоді дитині в процесі саморозвитку і самовдосконалення. Адже людина є суб'єктом свого життя, вона вільна в прийнятті рішень, прагне самостійності і відповідальності, особистісного росту і саморозкриттю. За К.Роджерсом, навчання, яке допомагає людині бути особистістю, є особистісно зорієнтованим, або значимим учінням, воно повинно формувати особистість і допомагати в майбутньому розв'язувати життєві проблеми.

Використовуючи термін «конгруентність», К.Роджерс зумів співвіднести поняття досвід і знання. Адже неконгруентність є проявом розбіжності між досвідом і усвідомленням того, що є насправді. Конгруентність ніби гармонізує, врівноважує людину, допомагає бути собою у відносинах з людьми і з власним «Я». На шляху до її досягнення стоїть педагог, який допомагає учневі самостійно і ефективно подолати протиріччя, опираючись на основний мотив діяльності – прагнення самоактуалізуватися.

Значущість поглядів К.Роджерса в тому, що він вбачає джерело і рушійні сили особистості в ній самій. Ці ідеї є співзвучними з концепцією самопізнання метатеорії Г.Сковороди. «Хочеш бути задоволений собою і залюбитися в самого себе? Тоді пізнай себе!.. Як це можна залюбитися в невідоме? Не горить сіно, не захоплене вогнем. Не любить серце, не бачачи краси. Видно, що любов є Софіїна дочка. Воістину, блаженна є самолюбність, коли вона свята; гей, свята, коли вона істинна, коли знайшла та уздріла одну таку істину і красу. «Посеред вас стоїть, а ви й не знаєте» [159, с.151]. Український мислитель надає самопізнанню статус богошукання, пізнання істини як найвищої цінності, вказуючи найкоротшу і найпростішу дорогу: «Не треба здіймати до неба рук, не слід умовляти сторожа храму допустити нас до вуха статуї, щоб нас могли краще почути. Бог біля тебе, з тобою, в тобі» [158, с.342].



Людина – це споконвічна можливість пошуку буття. Як саме, в якому напрямку відбувається становлення і формування духовної самоактуалізації власного «Я»? Адже особистість, яка втратила себе, «це індивід, який втратив всі особистісні, тобто соціально-людські зв'язки з іншими індивідами, це «ансамбль», всі зв'язки між учасниками якого перервані...» [53, с.230]. Цілісне розуміння особистості вимагає відтворення всієї повноти індивідуальних, суспільно-комунікативних стосунків людини до людини. Особистість реалізує себе як щось принципово відмінне від її тіла і мозку соціальне утворення («духовна сутність»), в сукупності реальних, чуттєво-предметних відношень даного індивіда до іншого ( до інших індивідів). В силу взаємного характеру таких стосунків виникає ситуація, коли активна дія, (відношення) індивіда, спрямована на іншого індивіда, повертається знову до нього, «відображається», (віддзеркалюється) від іншого індивіда (як від своєрідної перепони) і тим самим перетворюється з дії, спрямованої на «іншого», в дію, спрямовану (опосередковано через «іншого») на самого себе.

В такій ситуації виникає можливість уникнути хибної тенденції свавільного «дроблення» з людини «об'єкта». Узагальнена сутність такої тенденції обумовлюється можливістю ототожнення людини з нічим. Наскільки воно реальне і має перспективу – залежить як від міри людських обставин, так і від рівня персонального забуття, що людина не об'єкт, а представник людства. Особистість протистоїть не закону, не суспільному, не «Ми» («іншому»), а безособистісному, безвідповідальному, тиранічному. В цьому її призначення, її висока доля, котра є свободою подолання, звершення, але не рабства. «Формування Я, вільного для здійснення свого призначення, включає в себе формування відношення між Я і світом, завдяки якому світ постає перед Я сукупністю знарядь і засобів, що сприяють реалізації цього призначення» [1, с.197].

В цьому і полягають духовні основи людини – в свободі вибору в будь-якій сфері людського існування, що в підсумку приводить до визнання

самоцінності і самозначущості індивіда, його неповторності, самотності, духовного самовизначення. Про вміння володіти собою Г.Сковорода наголошував у творі «Кільце»: «Нехтування мудрими порадами означає самому собі запалювати факел...немає більш корисного і величного, ніж пізнати самого себе і знайти сховану в нашому попелі іскру божества, звідси народжується благословенне оте царство володіти собою, мати міць і на душевних устремліннях, що лютіші від усіх тигрів, ніби на левах, що везуть колісницю, їхати» [155, с.367].

Заслуговує на увагу думка, що у відношенні до оточуючого світу вплив деформованої людини проявляється в мимовільному, несвідомому чи свідомому, руйнуванні соціального і природного світу. Часткова людина, навіть якщо вона керується благородними намірами, створюючи деяку частковість (частность) і не усвідомлюючи її в системі світу і в процесі розвитку людства, своїм частковим втручанням рушить системне ціле. Особливо якщо це втручання невігласне і навмисне. Руйнування онтосу (буття світу, буття суспільства, буття людини) є логічним наслідком діяльності дистанційного, позасистемного індивіда. Недаремно ХХ століття ввійшло в історію як століття небувалого прогресу науки, техніки і найтрагічніших для людства конфліктів і катастроф. Сьогодні вже не людина від природи, а природа від людини чекає милостині, в крайньому випадку, не чекає безумства.

Полівекторна можливість самоствердження і самозахисту індивіда історично виникає тоді, коли одне «органічне тіло» людини знаходиться в особливому – соціальному, отже, духовно-культурному відношенні до себе, опосередкованому через «відношення до іншого такого ж тіла з допомогою штучно створеного «органу», «зовнішньої речі» – з допомогою знаряддя спілкування» [135, с.141]. Тільки всередині такої системи виявляється можливим виникнення особистості, специфічно людської індивідуальності. В процесі взаємодії особистостей досягається «поліекранний» розгляд з терпимим взаємним реагуванням на відтінки поглядів. Завдяки цьому

сутнісна природа «Я» виявляється в участі, встановленні мостів взаємності. «Я» не автаркічне, воно живе з іншими, для інших, за рахунок інших, розкривається у відношенні до «свого іншого» в процесі засвоєння і віддачі. «Я» - організація багатоступенева, скріплена свідомістю, що «Я» є чимось більшим, ніж його перебування у «натуралістичному» часі.

Логіка цих міркувань приводить до важливого висновку: набуття особистісного полягає у втраті переваг біологічного: це «дещо більше» від свідомості перебування у величному часі культури, соціальної пам'яті, традицій. Динамічний зріз показує таку картину: «перехід межі передособистісного, передморального інстинктивно-автоматичного світу і залучення до особистісно-морального буття означає занурення в стихію високодуховного, ідеалогічного життя, керованого законами не органічного, але ціннісного існування [56, с.572]. Якщо ж сприйнятливість «Я» в інтенціях на величне приходить до занепаду, особистість втрачає здатність бути суб'єктом ідеології (створення ідеалів), відбувається деградація «Я».

Досліджуючи феномен особистості Г.Сковороди, французький вчений П.Паскаль зазначав: «Завдяки поєднанню природного хисту, життєвого досвіду, читання та роздумів, з'являється надзвичайно оригінальна людина, тісно пов'язана з життям, людьми та природою, музикою і поезією. Це мислитель-християнин з тенденціями вільнодумства в душі неоплатонізму. Це людина більш стурбована своєю незалежністю, аніж проблемами матеріального життя [238, с.9].

Без сумніву, тільки через процес уособлення людськості (праця, творчість, свідомість, соціум) індивід набуває рис унікальності. Такими виключно людськими, особистісними рисами є етична рефлексія, яка окреслює функціонування внутрішнього світу в його специфічних актах, і трансценденція, тобто здатність людини виступати зв'язком різних світів. «Рефлексія внутрішнього світу людини (тобто духовність), - підкреслює С.Б.Кримський, - приймає етичну форму особистісної специфіки людськості саме тому, що вона починається з вибору суб'єкта свого власного образу і

місця в житті» [81, с.31]. З точки зору людської духовності пізнавальна діяльність і активність взагалі орієнтовані на екзистенціальні проблеми «піднесення» над конечністю людського буття, залучення до безсмертних цінностей духа, «підключення» суб'єкта до тієї, вічно «живої естафети» духовних звершень, яка «намагнічує» його нескінченністю, перетворює «точку кінця» в багатомірність традицій культури і творчості [81, с.235].

Можна твердити, що універсум особистості, основою якого є духовність, вміщує в собі речі, котрі виходять за межі буття «наявного»; мінливість їх буття відбувається в «екзистенціальній миттєвості», «ситуативності», залученні в рухливі смислові, інтенційні поведінкові контексти. Або, як говорить П Рікер, «ми споконвіку знали про відмінність між собою і річчю: другою можна скористатися, обміняти її, застосувати; спосіб же існування для особи полягає саме в тому, що вона не може бути одержана, використана, обміняна [137, с.269]. В даному випадку водночас практичного, праксеологічного і онтологічного характеру: «практичного в тому сенсі, що саме в способі дії й ставленні до іншого розкривається відмінність між способами буття; онтологічного в тому сенсі, що висловлювання «розумна природа існує як самоціль» є висловлюванням екзистенційним» [137, с.269]. А воно, в свою чергу, найбільш вагомо підкреслює значимість «духовного» в структурі діяльності як усвідомленої необхідності. Тому Г.Сковорода наполегливо твердив, що «ніколи не буває запізнілою праця над тим, що для людини є найнеобхідніше» [155, с.360].

Ми вважаємо, що реальність духовного («життєвий світ») дає можливість виявити «Я» в ряді аспектів самого буття: зокрема, «почутті життя», реалізованому через вітальність, континуальність, дискретність.

В діяльності людина творить себе як індивідуальну істоту в новому світі культури. За своєю внутрішньою організацією суспільне життя альтернативне. Але доля вибраних альтернатив, результати їх реалізації залежить як від можливостей і активності протидіючих зовнішніх сил – економічних, політичних, духовних, так і від свідомих орієнтацій суб'єкта на

той чи інший характер і порядок смисложиттєвих цінностей, які складають етичний порядок буття. «Ціннісно-сміслова діяльність, - зазначає С.Б.Кримський, - розкриває ту єдність екології, онтології, праксеології, яка забезпечує тривке існування цивілізаційних систем» [80, с.27]. Їх усвідомлене розуміння передбачає залучення об'єктів, що знаходяться в полі інтенцій свідомості, до смислів людської діяльності.

В результаті ціннісно-сміслова сфера буття постає як предметна сфера свідомої людської діяльності, яка реалізує в системі цивілізації ноосферну (духовну) відповідь на життєвий запит розуму. Це позбавляє невизначеності в теоретичному і практичному аспектах безперервного процесу існування, сутність якого може бути визначена тільки як людиновимірність суцього. [80, с.27].

Пошуки щастя, за Г.Сковородою, детермінують людиновимірність в сфері філософсько-освітньої діяльності. Екзистенція внутрішнього «Я» дає відповідь на запит інтелекту особистості: «Шукаємо щастя по країнах, часах, статтях, а воно скрізь і завжди з нами: як риба у воді, так і ми в ньому, і воно біля нас шукає нас самих. Воно подібне до сонячного сяйва – відхили лише душу свою» [164, с.336]. Сонячне сяйво – це енергетика любові, яка в лабіринтах ноосферного буття шукає свого самовияву, зрідненості, праксеологічного розкриття внутрішнього «Я» через зовнішнє і навпаки.

На наш погляд, саме у сфері феномену соціальної реальності можливе вирішення таких завдань. В поняттях «свідомість» і «діяльність» соціальна реальність проявляє такі характеристики, як: 1) об'єктивна визначеність; 2) єдність загального, особливого і одиничного, які забезпечують існування реальних конкретностей; 3) історизм. Об'єктивована, з одного боку, в реаліях результатів людської праці (емпірично-предметної і раціонально-інтелектуальної), в тому, що прийнято називати матеріальною і духовною культурою людства, вона, з іншого боку, реалізується у багатьох ледве вловимих, виявлених лише в мінливо-протікаючих вчинках людей – традиціях, настроях, звичаях, віруваннях, соціальних симпатіях тощо, які

складають сферу несвідомого, трансцендентного. К.Ясперс зазначав: «Дух людини свідомий. Свідомість – той засіб, поза яким немає ні знання, ні досвіду, ні людського буття, ні відношення до трансцендентності. Те, що не є свідомістю, називається несвідомим. Несвідоме – це негативне по багатозначності свого змісту поняття» [231, с.278].

Таке розуміння свідомості відкриває «культурно-онтологічні» (С.Б.Кримський) перспективи для виявлення предметного поля ціннісно-сміслової діяльності. Г.Сковорода свідомість духу вбачав у постійному русі до самовдосконалення, в перемозі духу над тілом: «Скільки відступила тінь, настільки настало світло. Блажен, хто день у день все вище підіймається на гору пресвітлого цього миру города...Слухай Ісаю: «З веселощами йдіте!» [164, с.345].

Сучасний етап філософського розуміння складності взаємодії різних соціальних підсистем і структур функціонуючого суспільства, що імпліцитно включає в себе лише відносну розмежованість між матеріальним та ідеальним, об'єктивним і суб'єктивним, ставить нові вимоги до аналізу свідомості і діяльності. У сфері суспільного життя, де має місце надскладна різноманітність цілепокладань людей, де кожен індивід є «відповідальною істотою» (Д. Лукач), тобто суб'єктом, самодіяльно реагуючим на проблеми, з якими він вступає у відношення в процесі свого життя, відбувається багато непередбачених подій і обставин. Це змушує його приймати інші, відмінні від соціальних детермінацій рішення.

Здійснення свідомої діяльності обумовлене соціальністю людського суб'єкту. «Особистість існує тільки в своїй спрямованості до «іншого», пізнає себе тільки через «іншого» і здобуває себе тільки в «іншому». Первісний досвід особистості – це досвід «іншої» особистості [114, с.479]. В цьому контексті під «духовним» розуміється духовне життя, що обіймає всю конструкцію (побудову) людського світопорядку і виступає як своєрідна «внутрішня дійсність». В неї особистість здатна вмістити себе, своє життя і

діяння, залишаючись разом з тим «при собі і для себе» (Г.Гегель). А це означає володіти здатністю «надемпіричного діяння», тобто універсальністю.

Важливо відзначити, що загальна структура життєдіяльності людського суспільства і людського світу, заснована на відношенні всезагального (загальнолюдського), особливо (соціально-історичного) та одиничного (індивідуального і особистісного), знаходить своєрідне відображення в актах і процесах самовизначення і самосвідомості особистості, в будові мікрокосму її духовного світу. Тобто весь простір між загальнолюдським і особистим індивід «проходить на практиці у власній свідомості, «від себе», як суб'єкт, котрому належить перетворити об'єктивні рівні власної суб'єктивної визначеності. Індивід повинен стати людиною також «суб'єктивно, «для себе», в активних формах життєдіяльності і самосвідомості, що означає саморозвиток і утворює етапи феноменологічного ряду становлення індивідуальної самосвідомості» [107, с.66-67], яка є утворенням внутрішнього, духовно-трансцендентного світу особистості. Отже, початковим етапом шляху її саморозвитку є наявність «самості», тобто здатність відрізнити «Я» від «іншого», або неповторність особистого світу у відношенні до «зовнішнього». Особистість знаменує собою сходження макрокосму об'єктивного людського світу до мікрокосму індивідуального досвіду і навпаки.

Таким чином, царина духа, в центрі якої знаходиться «Я», є і тією сферою свідомості, в якій відбувається не тільки перетворення об'єктивного і суб'єктивного, але й відродження об'єктивності у суб'єктивності. Наприклад, в персоналізмі царина духа визначається як така сфера свідомості, в котрій осмислюється людське існування з позицій найбільш вагомих гуманістично-моральних констант (добра і зла, блага й гріховності тощо); в той же час це і самосвідомість людини. «Дух – це особлива смисложиттєва сфера людського досвіду, апріорна по відношенню до предметно-конкретного самоздійснення людини» [23, с.216]. В даному контексті наголос робиться на «внутрішній

діяльності», котра випереджує будь-який усвідомлений вчинок людини і тільки потім стає «фактом» свідомості.

Іншими словами, людина визначається в суб'єктивності свого «Я» в силу розуміння внутрішньої належності до світу, долю якого вона «переживає», «оцінює» і т.п. В якому б вигляді не здійснювалась людська активність, її упереджує внутрішня духовна діяльність. «Включення» в неї людини містить в собі необхідні моменти руху екстеріоризації та інтеріоризації. Рух екстеріоризації є спрямованість внутрішнього світу людини на зовнішній світ, її згода із його «всезагальною тотальністю». «Цей рух дублюється одночасним рухом інтеріоризації – відтворенням особистого «Я» та його поглибленням [23, с.211]. Іншими словами, Г.Сковорода з цього приводу поставив сакраментальне запитання: «Яка нам користь дістати у володіння цілий Всесвіт, а душу загубити?» [164, с.350].

Це означає, що досить специфічним поєднанням різних компонентів є людський світ, він знаходиться під зовнішнім впливом і є одночасно світом даної конкретної особистості. Це власне усвідомлення людиною зовнішнього світу і в той же час продукт гри несвідомого і надсвідомого, раціонального та ірраціонального, трансцендентального і трансцендентного: «...людина всієї Біблії кінець, і центр, і гавань. Вона жертва, олтар, фіміам і все інше» [158, с.336].

Виходячи з цього, головним для екзистенції людини є її цілісне і живе ставлення до всіх явищ і проявів буття, що її оточує. Адже воно протистоїть загрози «очеревлення».

Потрібно відмітити, що в філософсько-освітньому контексті Г.Сковорода розкривав природу інтелектуальної діяльності, яка пов'язана із самоідентифікацією особистості. В листі до М.Ковалинського він віршує:

Чим зайнятий тепер твій меткий розум?

Де він у тебе тепер блукає?

Чого він бажає, чого прагне, чого уникає?

Чи діє він впевнено, чи вагається?



Якщо він діє впевнено і свято, ти блаженний.

Якщо невпевнений, то і ти вагаєшся.

Де серце сповнене вагань,

Там панують огида і нудьга [158, с.284].

Нудьгу філософ мислить «тварюкою», проти якої треба озброюватись дієвими чинниками, в іншому випадку вона може зіштовхнути людину на хибний шлях, « з чесноти в моральне зло» [158, с.284].

Необхідно зазначити, що українських і зарубіжних вчених цікавить проблема ідентифікації особистості, вони розглядають поняття «менталітет» з позицій філософії освіти, підкреслюючи його праксеологічне значення. Так, Б.Гершунський стверджує, що локальними людськими поступками і світовою історією рухає менталітет. Вчений розглядає його в історичному та соціокультурному вимірі. Адже категорія «менталітет» (або «ментальність») є наукомісткою, соціокультурною, моральною, тому вона, на думку вченого, повинна привернути підвищену увагу сфери освіти, відображаючись, перш за все, в її аксіологічних та цінніснотворчих пріоритетах. Б.Гершунський вважає внутрішньою субстанцією, іманентною рисою менталітету – духовність. Похідним від культури того чи іншого народу, його релігії, способу життя, філософських ідей та освіти є менталітет, який твориться історично, і проявляється як явище індивідуальне або суспільне [32, с.300 ].

Питання про джерело цих ідеалів і цінностей – це питання совісті кожної вільної людини. На наш погляд, праксеологічний аспект метатеорії Г.Сковороди допоможе прийняти і амортизувати виклик ХХІ століття, який націлений на освіту. Адже він спрямований на пробудження природних, менталітетотворчих функцій освіти як найважливішої сфери пізнання, формування, корекції, а в необхідних випадках перетворення і менталітету, і особистості, і соціуму в цілому.

Зв'язок між менталітетом і освітою двоякий, зазначає Б.Гершунський. З однієї сторони, характер освітньої діяльності в тому чи іншому соціумі залежить від його ментальних пріоритетів. З іншої – самі ці пріоритети,

життєві цінності та ідеали залежать від освітнього потенціалу суспільства, його потуг до відтворення в кожному наступному поколінні власних культурних традицій і моральних устоїв, до їх безперервного збагачення і розвитку. Вчений надає менталітету особливого значення, називаючи його – квінтесенцією культури народу.

### 3.2. Проблема самоідентифікації в філософсько-освітніх поглядах

Аналізуючи поняття «національна культура» як засадниче поняття сучасної науки, А.Бичко відзначає, що воно є частиною більш загальних понять, таких, як «нація» і «культура» і розглядається воно поряд з іншим поняттям – «національна душа». Вчена, на нашу думку, правильно відзначає, що цілком закономірне для дослідників зосередження на народних цінностях усної народної творчості, мові, релігії, пісенній, обрядово-побутовій культурі народу. Ці цінності сконцентровані навколо основного регулятора – моралі, «зорієнтованої на індивідуалізм (особисту відповідальність, зафіксовану в звичаєвому праві та демократичному виборному принципі), терпимість щодо інших культур, «відкритість», взаємовплив між ними і має бути підпорядковане формуванню в особистості втраченої у віках національної гідності, честі, гордості, за свій народ і державу.

Виходячи з цього, «національну культуру, – на її думку, – можна визначити як певну рухливу систему матеріальних та духовних цінностей, які відтворюють та утримують у цілісності буття народу» [14, с.97]. Як бачимо, вчена надає великого значення ментальним цінностям народу як складника національної культури, трактуючи їх праксеологічні властивості як одного із чинників консолідації нації.

Якщо подивитись на досвід культури у її класичному розумінні, то це досвід, який вмщує в собі інтенцію нескінченної історії, світу і можливостей універсального розвитку людини. У культурі людина стверджує себе як

своєрідне «надбуття» – трансцендентну реальність універсального сущого, втілення свободи. Людина власними зусиллями повинна «знайти себе», надаючи адекватних форм буття своїй людській сутності, тобто «привносячи себе у світ». В той же час, поклавши на кожного з людей завдання самостійно знайти свій шлях до істини, Г.Сковорода водночас позбавляє вірних претензій на виключність свого розуміння. Інакше кажучи, рух людини до самої себе, своєї істинності (за Г.Сковородою) є універсальним визначенням духовності взагалі, де одним із найважливіших питань є проблема національно-свідомої ідентифікації.

Культура, як засіб формування національної самосвідомості є форма одночасного буття і спілкування різних – минулих, сучасних і майбутніх – культур, як форма їх діалогу і взаємопроникнення, адже життя людини можна охарактеризувати як діяльність у модусі дійсного, обґрунтовану пам'яттю про минуле та ідеально спрямовану у майбутнє. Тому найбільш рельєфні риси ментальності особистості визначаються у вихованій в ній орієнтації на домінуючий у даному середовищі культурний ідеал. Культурний ідеал – це комплекс уявлень, які відображають найбільш характерні і загальні особливості даного способу життя і які «моделюють національну своєрідність членів спільноти». У сучасній науковій літературі, публіцистиці такий ідеал має назву – національна ідея. Адже, найповніша реалізація людини відбувається в національному життєвому просторі, де вирішуються спільні смислбуттєві проблеми.

Визначальними чинниками соціально-антропологічної парадигми розвитку стають «причетний діалог» (за М.Бахтінім) і «любляча боротьба» (за К.Ясперсом), де людина може знайти свою внутрішню опору в певному соціальному середовищі, найстійкішою з яких є нація. Е.Сміт вважав, що «нації з їхнім націоналізмом, заперечувані або визнані, вільні або пригноблені, – причому кожна нація плекає власну самобутню історію, свою золоту добу і священні краєвиди, і в наступному сторіччі становитимуть для людства найважливіші культурно-політичні ідентичності» [175, с.183].

Підсумовуючи сказане, зауважимо, що одним з найбільш визначальних чинників, в комплексі соціополітичних і духовних детермінант, є етнонаціональні (національні інтереси, національна свідомість, національна ідея, менталітет).

Ми вважаємо, що розкриття генези самоідентифікації найбільш продуктивно можна вирішити через її конкретизацію в національних вимірах. Як твердить Н.Хамітов, «екзистенційно-антропологічна думка як світоглядно-антропологічна виходить на проблему особистісних, етнічних і національних процесів людського буття у їх світоглядних вимірах і стає метаантропологією, яка є відкритою для бачення різноманітних особистісно-антропологічних та етно-антропологічних світів [208, с.95]. Отже, дану екзистенційно-антропологічну думку автор виводить за межі метафізики і надає їй діалогічних рис, які роблять її метаантропологією.

Зазначимо, що в процесі дослідження генези самоідентифікації було виявлено, що для сучасної вітчизняної світоглядно-антропологічної школи характерне прагнення поєднати філософсько-антропологічну думку з філософією екзистенціалізму. Аналізуючи тенденцію, репрезентовану Е. Гуссерлем, Ж.-П. Сартром, Е. Муньє, Ш. Лякруа та іншими вченими, засновник української антропологічної школи В. Г. Табачковський зазначав, що світова філософія рухається від переважно гносеологічного освоєння світу людиною до з'ясування особливостей не менш важливої сфери – переживання, усвідомлення та розуміння світу в його значущості для людської особистості [108, с.93-94,].

Українські вчені, розглядаючи національну свідомість та її трансформації в культурі, використовують саме такий методологічний підхід у виявленні екзистенційних вимірів людського буття. Адже, філософсько-антропологічний підхід передбачає врахування як «універсальних екзистенційно-буттєвих характеристик людини як такої, так і різноманітності психофізіологічних властивостей антропологічних самостей людей, бодай і належних до одного соціуму» [61, с.52].

В свій час Л. Гумільов запропонував концепцію етногенезу і теорії етносу. На думку філософа, етнос є біологічною, а не історичною категорією. Тому його рушійними силами є не культура або соціум, а природа. В його концепції знайшла продовження теорія про ноосферу В.І. Вернадського. Л.Гумільов стоїть на позиціях енергетичного походження етносу. «Етнос – це колектив людей, що природно склався на основі оригінального стереотипу поведінки, який існує як енергетична система (структура), яка протиставляє себе всім іншим таким же колективам, виходячи з почуття компліментарності» [42, с.199].

Як зазначають українські науковці (З.Атаманюк, Є.Борінштейн, О.Запорожченко, В.Кавалеров, О.Матвієнко та ін.) проблема самоідентифікації як особистості, так і всієї нації складна і неоднозначна. Її не можна розглядати у відриві від національної свідомості. Поширення національної самосвідомості серед мас пов'язане з появою її серед елітарних верств.

Основою національної культури є ментальні цінності, як невід'ємна характеристика кожної нації. Вони характеризуються підвищеною стійкістю та інертністю, протидіють насильним деформаціям і форсованим революційно-реформістським перетворенням, допускаючи лише еволюційний шлях сутнісних процесів. В той же час, стабільність, стійкість менталітету не є абсолютною. Менталітет потрібно не тільки вивчати. Менталітетом можна і за певних умов управляти. Питання – з якою метою, в якому напрямку і яким шляхом здійснюється таке керівництво, чи апелює воно до доброго чи злого начала в людині і в суспільстві. Чи веде воно до пригноблення і пригнічення людської індивідуальності, насилля над людською природою, а чи навпаки, спрямоване на возвеличення людини, створення умов для її вільного творчого вияву, самореалізації на основі вищих цінностей, які наближаються до цінностей абсолютних [32, с.300].

Досліджуючи проблему ментальних цінностей, ми вважаємо, що загальнолюдські цінності виступають тими імперативами, регуляторами, які

спрямовані на збереження життя людини взагалі і через неї на збереження соціуму. Цінність людського життя є тією підвалиною, на основі якої можливий діалог різноманітних культурних традицій і систем цінностей. Увійти в загальнолюдське, минаючи національне, неможливо. Загальнолюдське поза національним – це далека від дійсності абстракція, порожня, внутрішньо збіднена беззмістовна форма. Але і національне без загальнолюдського, без пошуку свого шляху входження у загальносвітовий процес – це всього лише етнографічна екзотика, сума обрядів, звичаїв, ритуалів, які мають місцеве локальне значення.

Нація, яка поєднує індивіда з іншими індивідами шляхом більш широкої системи норм, цінностей і символів, що мають субетнічне значення, робить його одночасно і відкритим щодо інших систем, призводить до усвідомлення своєї не тільки національної, але і загальнолюдської приналежності.

Вчені акцентують увагу на когнітивній та емоційній компонентах національної свідомості. Когнітивна складова національної свідомості репрезентована історичною і культурною пам'яттю, змістовним наповненням якої є знання і уявлення про минуле свого народу, про певні події, пам'ятні дати, про національних героїв, діячів культури; фольклор, традиції, обряди та звичаї. Емоційна складова національної самосвідомості репрезентована національними почуттями, які активізують патріотичні настрої народу, сприяють формуванню національної гідності. Переживання, як одна з форм національних почуттів, є основою національної самовизначеності, самосвідомості, яка формується через оволодіння людиною досвідом переживання, що акумулюється в духовній культурі народу, і зокрема, в мистецтві та релігії.

Рух до самоідентифікації як окремої людини, так і всієї нації проходить через самозаглиблення, самопізнання, «вслуховування в себе», говорячи мовою Г.Сковороди.

Як відзначає А.Тойнбі: «критерій росту цивілізації полягає в поступі до самовизначення». Це продовження світоглядної ноти, взятої Гегелем у його законі здобуття «свободи» чи «самосвідомості». Однак зачароване коло модусів світобачення, закріплених слабкими натурами, століттями унеможливило оскарження українством свого status quo об'єкта розгортання цивілізаційного процесу.

Як відзначають М.Михальченко і З.Самчук, сповідування ідеології посулих хуторів робило українські претензії на роль суб'єкта історичної революції карикатурними. З часів монголо-татарської навали українське суспільство нагадувало, висловлюючись терміном Арнольда Тойнбі, «затриману цивілізацію», найхарактернішим атрибутом якої була еволюційна нерухомість [103, с.226].

Цей стан став результатом потреби самозбереження, оскільки кожна спроба кардинально змінити status quo означала автоматичну загибель (для ілюстрації достатньо взяти мазепинську добу). Однак, нерухомість у більш широкому історичному масштабі також означала загибель – національне тіло залякло в незручній позі, провокуючи остаточний параліч українського організму [103, с.226]. Як бачимо, М.Михальченко, З.Самчук, розкриваючи причини відсутності менталітетотворчого поступу української нації і недієвість закону здобуття «свободи» українською нацією, використовують такі поняття, як «еволюційна нерухомість», відсутність сильних натур в модусах світобачення і обґрунтовує це потребою самозбереження етносу.

Г.Сковорода перевів проблему свободи із соціального виміру у свободу волі для конкретного індивіда. У свій час Е.Фромм вказував на те, що «коли говорять про свободу волі «людини взагалі», то про це говорять абстрактно; і це робить проблему нерозв'язаною [203, с.92]». Г.Сковорода зумів досягти максимального рівня свободи, який був можливим за умов його життя, зумів пробудити своє «серце», яке було єдиним джерелом його думки і вчинків [173, с.70]. Це підтверджує О.Мишанич, який мислить Сковороду прихильником особистої свободи, тому що автоепітафія «світ ловив мене, та

не спіймав» є одним із засобів не лише особистого, а й національного самозбереження [108, с.23]. Адже тільки через своє, національне, можна досягнути загальнолюдське. У Сковороди ніде не знаходимо заперечення національної традиції, чи у будь-якій формі висловленої байдужості до неї. Філософ належить до української інтелектуальної еліти свого часу, яка сприймала розуміння нації більше у політико-територіальному аспекті, хоч віддавала належне і етнокультурній, глибинній основі української національної ментальності. Друга половина XVIIIст. була для України часом повної втрати свободи – політичної, економічної і духовної, тому й зрозуміло, що глибинні відгомони цієї трагедії народу пронизують усю творчість Г.Сковороди [108, с.23].

В зв'язку з цим дещо по-іншому дає твердження життєвої позиції Г.Сковороди і його філософії І.Іваньо. Дослідник зазначає, що «вчення Сковороди, проповідь вольності людського духу, звільнення від полону плоті і світу було і виразом протесту, і виявом безсилля трудящих змінити на краще своє становище. Звідси заклик до втечі від суперечностей злочинного звіту, відхід від активної політичної боротьби, ідея самопізнання і самовдосконалення природних здібностей, стоїчне самообмеження необхідним» [52, с.29].

Дане твердження, на нашу думку, безпідставно звинувачує філософа у «відході від політичної боротьби», адже його твори і саме життя було боротьбою. Візьмемо, для прикладу, «Пісню 10-ту» зі збірки «Сад божественних пісень», де із саркастичною дотепністю, притаманною українській натурі, висміює філософ соціальне зло, де «панські Петро для чинів тре кутки», «Федір-купець обдурити прудкий», інший – «безперервно стягає поля», «той панегірик спітає з брехні», «в лікаря мертві ідуть в підрядні», «в позов Степан, як на свято біжить» тощо. Філософ викривав ханжество, підлабузництво, гнобительську політику проти українського народу російського самодержавства у XVIIIст.



Відомий український філософ, академік Дмитро Багалій відзначав, що «Сковорода був одночасно українським народником-демократом та громадянином всесвітнім» [7, с.97-133]. Він визнавав рівними всі народи і всі релігії світу. Рівними перед Богом і рівними у вияві своєї боротьби із силами зла за особисту свободу і за визнання Бога як вищої сили, що спрямовує людину на перемогу злої волі. Та найбільше йому боліла доля України. Так, у притчі «Убогий жайворонок» є вставна новела про Астраю, «Божу діву», яка, спустившись з небес на Україну, жила тут до тих пір, доки тут царствовали «благочестя і дружба», але коли правда й істина були витіснені із землі української – богиня істини знову переселилась «в небесні обителі». Цей алегоричний сюжет, який філософ спроектував на живу дійсність, в якій поширилась «вражда», була небайдужою для Г.Сковороди, він мріяв про панування дружби і загибель ворожнечі між людьми.

Необхідно відмітити, що поряд із глибоким духом національного, яке є іманентною рисою метатеорії Г.Сковороди, його філософія толерантна, відкрита для спілкування і дискусій. Глибоке ментальне коріння його філософії живить усю його мудрість, на що вказує В.Шаян: «з усіх прагнень, з усіх вчинків, з усіх геройств, з усіх досягнень духа, з усієї доброї і злої волі, з усіх найвищих думок, з усіх найчистіших натхнень повстають кришталі духа народу» [215, с.21].

За концепцією Г.Сковороди, виразником і носієм національних і загальнолюдських цінностей є творча особистість. Форми прояву творчих особистостей різноманітні, але незаперечним є той факт, що вони тісно пов'язані із процесами самоідентифікації особистості. Особистість отримує національну визначеність лише включаючись у внутрішню структуру спільноти, сприймаючи діалектику етнічних і соціальних ролей особистості, яка реалізується за допомогою етнокультурних проявів, мови, релігії, мистецтва, історії, ідеології тощо. Національні образи світу, стереотипи поведінки, психічні реакції, оцінки подій завжди є відображенням етнічної ментальності, тобто того, що Гегель називав «духом народу».

Характеризуючи самореалізацію суб'єкта, його здатність відтворювати себе в предметному світі, дух «розпредмечує» цей світ через творчу особистість. С.Кримський підкреслює його праксеологічне значення: «дух як безперервна трансформація ладу ідей в лад речей і зворотнє розпредмечування ладу речей в лад ідей, котре здійснюється людською діяльністю» [81, с.27]. Через рольові структури діяльності людини і різноманітні символи форм буття, які потребують особливого розуміння, дух виступає «як трансформаційний процес взаємопереходів суб'єктивного і об'єктивного, універсального й індивідуального, формоутворення і смислонаповнення [81, с.27]. Завдяки тому, що дух іманентно присущий особистості – вона у своєму «Я» може виступати монадним утворенням, тобто втілювати в собі весь універсум, «стиснути» його в межах індивідуальності.

Не викликає заперечень той факт, що філософський праксис Г.Сковороди близький до постмодернізму, який не шукає загальнолюдське щастя десь і колись. Філософ впевнений, що щастя, мир, рай, Бог є всередині людини. «Він про тебе, в тобі ж пробуваючи, думає, наставляючи до того, що передусім для самого тебе є корисне, розумій, чесне і добропристойне... Із природою жити, і з Богом бути це те саме: життя і діло є одне» [165, с.423]. Діло, справа, «споріднена праця», як праксеологічні чинники самотворення особистості, протистоять і соціальному злу. Несродність, відчуженість, «найчудовіше діло», яке робиться не від душі, «губить свою честь і ціну», вартісна цінність яких вимірюється не тільки в особистісному, суспільному, але і в світовому масштабі. Ці думки великого філософа не втрачають своєї актуальності і на сьогоднішній день.

Загальновідомо, що вирішальну роль у формуванні національної самоідентифікації відіграє ментальна свідомість, заснована на ментальних цінностях, до складу яких входить етнічна мова, стереотипи, пам'ять про спільне історичне (міфічне) походження, релігія, народне мистецтво. Творча

особистість акумулює і відтворює найкращі риси ментальної свідомості свого народу.

Потрібно відмітити, що і зарубіжні дослідники ( М.Вебер, Т.Манро та ін.) відзначають, що творчі особистості з'являються найчастіше в так звані переломні періоди, які започатковують новий соціальний устрій, новий тип особистісних відносин. Саме в такий період і появився Г.Сковорода, як відповідь на виклик та запит своєї епохи. Як відомо, український любомудр дав початок творчій епосі, яка народила Т.Шевченка і М.Чернишевського, М.Гоголя і М.Добролюбова, Л.Українку та І.Франка, В.Розанова і Л.Толстого.

Деякі зарубіжні дослідники (Оуен, Ослон та ін.) доводять думку, що створення великих імперій несе негативний вплив на творчі процеси, розвиток творчого потенціалу особистості [37, с.206]. На їхню думку, імперський тиск пригнічує творчі можливості людини, призводить до культурної одноманітності і уніфікації. Особливо негативно впливає на творчі процеси відсутність політичної стабільності. Могутні соціальні заворушення і конфлікти є незаперечним активізуючим чинником, фактором, що стимулює творчість. Істинність цієї теорії підтверджує той факт, що період творчої філософсько-освітньої діяльності Г.Сковороди припав саме на час творення російської імперії, активного спротиву народних мас проти соціального гніту. Творча діяльність його несла не тільки просвітительську функцію, але й була пройнята протестом проти насильства, оспівуванням свободи, без якої він не мислив життя.

Аналізуючи такі явища, Т.Манро, зокрема, на основі проведеного дослідження, прийшов до висновку, що для народження творчих епох потрібне співпадання таких чинників, як: а) наявність людей з творчим потенціалом; б) засоби і умови, які б спрямовували діяльність людей в певну творчу сферу; в) наявність таких освітніх закладів, які були б здатні дати комплекс знань в певній галузі; г) наявність таких особистостей, які своєю владою, волею і смаком змогли б оцінити творчі достоїнства обдарованих

особистостей і допомогти їм завоювати визнання в суспільстві [37, с.205]. За переконанням дослідників, неабияку роль у розкритті творчого потенціалу особистості відіграють матеріальні умови, адже людина, яка бореться за добування засобів на прожиття, втрачає свої творчі потенціальні можливості. На жаль, таких ідеальних умов не було в Г.Сковороди. Це свідчить про те, що творчі індивіди можуть з'являтися за будь-яких умов.

Зазначимо, що одним із дієвих чинників формування творчого потенціалу є система цінностей, які існують в суспільстві. Суспільство, яке має спільну мету, створює творчу атмосферу для кожного індивіда. Цього не можна сказати про сучасне українське суспільство. Якраз відсутність загальнонаціональної ідеї, як зазначають (І.Андрущенко, В.Кремень, І.Льїн, А.Кавалеров, М.Михальченко та ін.) сприяють тому, що суспільство, його культура стають відчуженими щодо людини, і життя творчої особистості стає безцільним, низьковартісним.

В цьому плані цікавим є дослідження С.Арієтті, в якому дається характеристика «креатогенного суспільства», яке сприяло б творчому розкриттю талантів і здібностей людини. До основних дев'яти ознак, які характеризують це суспільство, дослідник відносить: доступ до засобів культури; відкритість різним «культурним стимулам»; прагнення членів суспільства не просто існувати, а чогось досягти, кимось бути; вільний, позбавлений дискримінації, рівний для всіх доступ до освіти; відсутність привілеїв для одних груп і пригнічення інших; різноманітність культурних течій; інтелектуальна терпимість; взаємодія і співпраця творчих особистостей; наявність системи нагород і заохочень [37, с.206].

Зауважимо, що розглянута характеристика далека від дійсності хоча б тим, що при появі креативних людей не завжди об'єктивно існують і можуть бути зреалізованими названі вище соціально-культурні детермінанти. Нашу думку підтверджує М.Гончаренко в тому, що зарубіжні дослідники, даючи характеристику суспільству, де можливе розкриття і реалізація творчого потенціалу взагалі, в більшості випадків будують ідеальні, абстрактні моделі,

поза історичним простором, «ухилиючись від аналізу реальних явищ різних соціальних систем...» [37, с.206].

Той факт, що Г.Сковорода не ставив перед собою мету просування по службі, характеризує його як творчу особистість. Американського дослідника К.Тейлора цікавила проблема залежності, взаємозв'язку творчого потенціалу особистості і просування її по ієрархічній драбині. Вчений доказує, що чим вищий творчий потенціал, тим гірша службова характеристика такої людини, тим повільніше її просування по службі [91, с.96].

Виходячи із сентенції «Все геніальне – просте» спробуємо довести, що метатеорія Г.Сковороди – геніальна в своїй простоті, що теж характеризує філософа як творчу особистість. Адже вона розкриває проблему людини, феномен її життєдіяльності як активної і творчої індивідуальності, трактує її внутрішню суть за допомогою таких філософських положень, які, ніби, лежать на поверхні, доступні не тільки високим умам, а й кожному, хто намагається їх зрозуміти.

Не викликає сумнівів і наукових доказів, що геніальність – це найвищий прояв творчого потенціалу. Особистість Г.Сковороди – творча, високоосвічена, духовно багата, наділена різнобічними талантами, які далися йому постійною працею над собою протягом всього свого життя.

Г.Лейбніц зауважував, що у світі є речі, важливіші, ніж самі чудові відкриття – це знання методу, за допомогою якого вони були зроблені. Г.Сковорода віртуозно, просто і дохідливо вмів говорити про глибини людської мудрості. Трохи згодом і впродовж ось уже трьох століть дослідники по-різному називатимуть його філософію, так і не дійшовши до спільного висновку. А метод його філософствування простий – евристичний, що означає вміння тлумачити шляхи пошуку істини, в яких логіка думки була б поводителем матеріального тіла людини, а сама людина являлась самостійним, самодостатнім суб'єктом. Сковорода невидимо, сугестивно і, в той же час, безпосередньо, ніби між іншим, заставляє повірити в це, робить

слухача або ж читача першовідкривачем простої, доступної і глибокої істини. Ми вважаємо, що це – прояв геніальності великого філософа.

Звернімо увагу на мову, стиль викладу думки Г.Сковороди, якому характерний національний український колорит, менталітет, спосіб думання. Як зазначає М.Кубаєвський [83, с.19], в пам'ять народу Г.Сковорода увійшов своїми діалогами, які не можна порівняти з платонівськими. Адже Сократ в платонівських діалогах лише робить вигляд, що він згідний зі співбесідником, коли вони спільно шукають істину. Він давно знає її і непомітно для співбесідника підштовхує останнього до її досягнення. Сковорода ж іде прямо, згідно свого національного характеру, не вдається до хитросплетінь, відразу відкриває істину, а потім пояснює шлях, яким вона віднайдена. Позиція Сковороди відкрита, він ніколи не був заклопотаний тим, що співбесідник може образитись на нього. Сковородинська істина виступає без одєжі у всій своїй природній красі, а потім він одягає її у вбрання логіки. Секрет його вміння вести діалоги – геніально простий – у знанні народної мудрості, ментальності українців і вмінні тлумачити символічний світ Біблійних легенд.

Розмірковуючи про особливості науки евристики, вчені доводять, що найбільш прості засоби, які застосовуються особливим способом, виявляються і найбільш впливовими. В цьому плані зазначимо, що філософські ідеї Г.Сковороди сприймаються не на рівні понять і логічних побудов, а у вигляді образів, поетичних алегорій, притч, символів. Тим то вони й були близькі і зрозумілі народу, вихованому на легендах, міфах, казках, пісенно-епічній творчості. Символічний світ Біблії прислужився Сковороді тим простим засобом, який з майстерною легкістю був застосований для трактування його глибоких філософських ідей.

Як тонкий знавець ментальності українця, Г.Сковорода у висхідну ідею його філософії, пронизаної народною мудрістю, у формі притч, байок, прислів'їв, вплітає елементи невмирущого життєстверджуючого українського гумору. І хоча загальновідомим є той факт, що найбільш

складним і тонким є прийом дотепності, Г.Сковорода з притаманною українцю легкістю і відвертістю демонструє секрети використання цього прийому.

Пояснимо це на прикладі його діалогів. Адже майже у кожному з них присутній протак – Тугодум, – зазначає М.Кубаєвський, – грубувато-комічна натура. Товариші йому доказують і сяк, і так, а він не розуміє. Змучені співбесідники приводять наочні приклади своєї правоти і тоді на допомогу приходять притча, прислів'я, сміх.

Національний колорит – характерна риса його діалогів, які захищені від наукової нудьги нетлінним авторським правом – українським гумором. Як пише вчений, «філософія Г.Сковороди сміється національним сміхом» [83, с.18]. Необхідно зазначити, що оптимізм метатеорії любомудра, її «сонячність» і глибока вкоріненість в традицію буття народу характеризує і саму особистість великого Вчителя, для якого це питання було принциповим. Адже улюбленою справою не можна займатися без почуття радості, щастя, внутрішнього задоволення і гармонії.

Ці розмисли зріднені з думками великого гуманіста XVI ст. М.Монтеня, який про взаємозв'язок філософії зі щастям писав: «Душа, яка стала вмістилищем філософії, неодмінно наповнить здоров'ям і тіло... Відмінна ознака мудрості – це незмінне радісне сприйняття життя» [110, с.134]. Внутрішній позитив людини, яка навчає, вчиться чи просто осмислює життя, оздоровлює фізичне тіло як суб'єкта, так і об'єкта впливу.

Отже, науковий метод Г.Сковороди – евристичний, де людина ставиться в умови першовідкривача, шукача істини, котра лежить на поверхні, але треба прикласти вольові зусилля, щоб знайти її. Засіб тлумачення істини – символічний світ Біблії, який своєю алегоричністю і символізмом був зріднений з ментальністю українського народу, якому притаманна розвинута творча уява і творче мислення. Один із праксеологічних прийомів Г.Сковороди – прийом дотепності, дієвості українського гумору.

В такий спосіб метатеорія Г.Сковороди проявляє свої праксеологічні особливості, підтверджуючи її життєздатність і розкриваючи секрети застосування здоров'язберігаючих технологій. Це доказує тезу, що все геніальне просте.

Не ігнорує проблеми творчості, праксису і «сродності» й сучасне трансформаційне суспільство, хоча розв'язання її потребує нових підходів, як аксіологічних, гносеологічних, так і праксеологічних. Адже «сродність» через праксис знаходить своє відображення і в ремісництві, яке створює предмети для задоволення різноманітних потреб особистості, а також «сродність» реалізується в творчості, яка сприяє створенню матеріальних та духовних благ, нових технологій, що стоять на службі людей і суспільства в цілому.

Якщо подивитися на традиційне суспільство з точки зору проблеми «сродності», то воно ґрунтувалось на ремісничій праці, яка за змістом та способами її реалізації була найбільш спорідненою, наближеною до людини. Саме на переході від традиційного до індустріального, інформаційного суспільства є зачатки творчої діяльності. Основною ж діяльністю традиційного суспільства було ремісництво, яке створювало серійні предмети матеріального і духовного виробництва. Характерною ознакою ремесла був синкретизм знання і практичного досвіду, воно передбачає і вимагає конструктивного розуміння змісту та мети діяльності.

Тому в традиційному суспільстві знання передавалися від учителя до учня разом з практичними навичками, а не раціонально-логічним способом. Це стимулювало разом із розумовою діяльністю і творчу. Адже учень повинен був спостерігати за працею майстра, мислити, аналізувати її для того, щоб виробити свій алгоритм праці. Власна схема праці учня не завжди досконала, завершена, тому реміснича діяльність вимагала різнобічних обдарувань, стимуляції внутрішніх творчих потенцій, прояву індивідуальних особливостей особистості.



На відміну від ремісничої, праця людини в техногенному, індустріальному суспільстві носить характер формалізованої праці, а тому вимагає і відповідних форм і способів підготовки до неї, тобто інституалізовані форми освіти і науки.

Феномен інституалізованої освіти сягає своїх початків доби Просвітництва, коли змістилися акценти в освіті в бік цивілізаційних процесів на противагу культурним. З тих пір освіта стала систематичним процесом засвоєнням знань та технології їхньої реалізації. Адже технологія – це редукування творчої діяльності до алгоритмічної структури, відтворення процесу творчого акту у вигляді елементарних складових – операцій, дій, кроків тощо. Тому технологічно структурована творча діяльність перетворюється в раціонально-логічну схему репродуктивної діяльності. В таких умовах освіта готує фахівця до професійної діяльності раціонально-логічним способом, адже фах ґрунтується на стандартних процедурах. Звідси – професіоналізм стає тотожним інструменталізму в діяльності, та й освіту втискають теж у «прокрустове ложе» інструменталізму. Знання та оцінки засвоюються як схеми, норми, алгоритми, зразки професійної діяльності.

Ідеалом інституціалізованої освіти була і є людина інтелекту. Звідси – освіта стає механізмом формування «несродності» в масовому масштабі, адже вона формує цілераціональну людину, акцентуючи увагу на володінні інструментами, апаратами, технікою, така система формує однобічну людину – людину маси. Про це застерігав Х.Ортега-і-Гассет у праці «Повстання мас», називаючи ці процеси наслідком панраціоналізму системи освіти [119, с.65].

Масу навчали пишатися потугою техніки, але не давали абетки виховання, не відкрили їй перспективи власної діяльності та відповідальності за свої дії. Індустріалізація не тільки множить «несродність» у ХХст., як зазначав Х.Ортега-і-Гассет, вона породила епоху панування мас. Багатьма професіями (політика, управління, право, мистецтво) володіла елітарна меншість, а маса не перестає бути масою. Сковорода в «Розмові, названій Алфавіт, або Буквар миру» писав: «Хто потворить і розтліває всяку посаду? –

Неспорідненість. Хто умертвлює науки і мистецтва? – Неспорідненість. Хто обезчестив чин священичий та чернечий? – Неспорідненість. Вона кожному званню отрута і вбивця» [165, с.447].

Індустріальна праця ХХ ст. не стала творчою, як передбачали прихильники науково-технічного прогресу. Техніка і технологія не є гарантом зрідненої праці. Гарантом зрідненої праці повинна бути сама людина, котра, осягаючи власні, «душевнії печери», творить себе і оточуючий світопростір. Освіта може і повинна шліфувати зрідненість, проте виявляти її повинна сама людина.

Ми не можемо погодитись з твердженнями деяких українських науковців, що інформаційна цивілізація з її механізмами відвласнення інформації, інтелектуальної обробки за межами людського мозку та усупільнення відкриває перспективи комп'ютеризації діяльності, перетворює її в творчу, зріднену. Вона звільняє людину від нудних репродуктивних моментів праці. Використання комп'ютера як інтелектуального партнера в пошуку та розробці альтернативних варіантів діяльності шляхом поєднання імперсонального знання комп'ютера й індивідуального досвіду людини. Працю на основі комп'ютерної техніки та інтелектуальних експертних систем реалізують за допомогою використання декількох матриць цієї діяльності. Одночасно інформаційна база знання дає змогу використовувати неповторний досвід користувача, чим досягається ефект творчості.

Не відкидаючи важливості сказаного, зауважимо, що досвід користувача комп'ютера, формуючись в процесі взаємодії з ним, в кінцевому рахунку стимулює творення особистості людини, хоча не завжди це має відношення до творчості.

Як зазначають українські вчені (М.Бахтін, А.І.Кавалеров, В.Копилов, А.Бичко, М.Дмитрієва, О.Пунченко, Є.Борінштейн та ін.), цінності інформаційного суспільства викликають появу нового типу особистості.

Ідеал особистості глобального інформаційного суспільства це, перш за все, високоінтелектуальна та творча особистість [71, с.12].

В.Максаковський відзначає, що «особливістю нової економіки є те, що вона базується на знаннях та інформаційних технологіях, при чому річ іде як про всевітню доступність знань, так і про зміну їх структури – з акцентом на вмінні орієнтуватися у великому потоці інформації, на підвищенні кваліфікації, професіоналізму при одночасному розширенні кругозору і творчих здібностей» [94, с.27]. Вчений вважає, що постіндустріалізм – це новий соціум, заснований на розумовій праці, це «суспільство знань» (перш за все теоретичних, інноваційних), це «інтелектомістка» економіка, в якій основним товаром стають не стільки матеріальні цінності, як ідеї.

Знову ж таки зазначимо, що такий підхід іде в протиріччя з ідеєю «сродності» праці, так як не для всіх людей основним видом діяльності повинна стати розумова праця. Це робить ще більший розрив між людиною і природою.

А де місце в цьому новому соціумі з «інтелектомісткою» економікою людей, які знайдуть свою зрідненість в культурі, мистецтві, праві, освіті, спорті, сільському господарстві? Тим паче, в кількісному відношенні їх буде набагато більше, ніж людей інтелектомісткої праці? Знову ж таки на перший план тут виноситься проблема людини. Тому, метатеорія Г.Сковороди, будучи цілісною і світоглядною системою, допоможе при пошуках людиною не тільки себе і свого покликання. Вона цінна особливо зараз, в перехідний період до інформаційної формації, бо має величезний потенціал, для того, щоб зняти з людини той шок, невизначеність, страх непотрібності в цьому суспільстві і взагалі в житті, адже чітко ставить ціннісні орієнтири: як жити, для чого жити і куди йти.

Якщо ж освіта не переорієнтується в пошуках парадигми на шлях людиноцентризму, національної вимірності саме в її праксеологічній втіленості, світотворенні, а залишиться на рівні декларативно-популістських

заяв, (адже вагоме слово має сказати й держава), то прогнозоване майбутнє української освіти виглядає досить примарливо і маргінально.

Зарубіжні філософи відзначають, що сучасна західна культура розглядає себе як носія вищого типу раціональності. Така самооцінка ґрунтується на високому рівні розвитку науки і технологій.

В ракурсі аналізу етичних цінностей освітнього процесу заслуговує на увагу думка американського футуролога О.Тоффлера, який в своїй книзі «Футурошок» (1970 р.) відзначає, що однією із особливостей «суперіндустріального суспільства» є те, що зв'язки людини з речами стають короточаснішими і цей факт з більшою силою впливає на свідомість і поведінку людини. Відносини з речами набувають ефемерного характеру, вони втрачають стабільність і стають досить недовготривалими.

І хоча О.Тоффлер вбачає в цьому деяке фіаско принципу приватної власності, – він обґрунтовує виникнення «культури викидачів», розкриваючи етичну сторону проблеми. Ми поділяємо позицію сучасних українських вчених (В.Андрущенко, А.І.Кавалерова, В.Кременя, М.Поповича та ін.), що споживацьке ставлення до людини, виховання у молоді споживацької психології руйнує не тільки її внутрішні цінності, а й систему взаємозв'язків її із зовнішнім світом.

В сучасній зарубіжній індустріальній соціології звертається увага на вивчення ролі духовних (внутрішніх) факторів серед мотивів діяльності. Автори концепції «людських відносин», доводять, що існує чимало більш діяльніших стимулів, ніж грошовий. Людина потребує розширення можливостей для прояву своїх особистісних якостей, творчих задатків, усвідомлення важливості і корисності своєї праці [60, с.35]. В умовах постіндустріального суспільства можливості самовираження людини зведені до мінімуму. Відчужена праця не приносить радості, а це, в свою чергу, призводить до фрагментарності людського існування. Людина постає перед дилемою: примітивного існування, простого перебування у житті чи справжнього, повноцінного життя. Цю проблему підмітив ще Е.Фромм,

висловивши її у формулі: «Мати» або «Бути» [204, с.126]. Адже при орієнтації на «мати», «володіти» людина зациклюється на приватній власності, прибутку і владі, тобто на можливості здобувати, володіти і витягати прибуток. В зв'язку з цим Е.Фромм зауважував, що об'єкт володіє людиною в цьому випадку і зв'язок між ними смертоносний, а не життєдайний [204, с.126]. Отже, індустріальне суспільство в ранг найвищої цінності возвело не діяльність як таку, а діяльність по видобуванню, накопиченню і примноженню капіталу та матеріальних благ.

М.Вебер в книзі «Протестантська етика і дух капіталізму» (1905 р.) намагався звести виробничі відносини до «раціонально організованої праці». Він вважав, що споживацькі мотиви притаманні «людям всіх типів і станів» у всі епохи і у всіх країнах. І виробничі відносини ставлять собі за мету приборкати цю ірраціональну пристрасть шляхом раціонального регламентування. «Ідеальний тип» підприємця апологетично характеризується як втілення «економічного раціоналізму», ним рухає покликання «давати людям роботу». М.Вебер також визнає, що в міру розвитку індустріального суспільства зовнішні блага стали набувати зростаючу і в кінцевому рахунку безповоротну владу над людьми.

Сучасність метатеорії Г.Сковороди в тому, що вона протиставляє світу матеріального любов, як найвищу цінність, яка набуває в нього, за висловом М.Поповича, «якогось космічного характеру і, врешті, надто нагадує закон всесвітнього тяжіння» [129, с.229]. Людина у Г.Сковороди вільна у виборі себе, свого життя і покликання. Цей вибір балансує між абсолютними цінностями: вірою, надією, любов'ю і їх запереченнями. Але любов у розумінні філософа теж діяльнісна: «...любов викликається любов'ю, і бажаючи бути любимим, я сам перший люблю» [158, с.311].

Мир, щастя, любов, як духовні прояви буття – абсолютні цінності. «Шукай що хочеш, але не загуби миру. Шляхетний список лежить поза тобою, а ти поза ним цілком можеш бути щасливий. Він без миру ніщо, а мир без нього щось, без чого годі бути щасливим і в едемському раю» [165, с.422].

Духовні цінності людина може заперечувати, ігнорувати, не розуміти, але поза ними, не пізнавши їх, вона так і не зуміє стати справжньою, істинною. І ніякий технічний прогрес, інтелектуальний поступ суспільства не буде нічим виправданий, якщо в ньому не стало більше віри, надії, любові.

Створення нової економіки, так і адекватної їй системи освіти неможливе без вирішальної ролі держави, яка має піклуватись про фінансово-економічний і людський капітал. Адже у всіх країнах саме він складає основу національного багатства, і, в свою чергу, залежить від стану освіти. США і країни Західної Європи, Японії виходять з того, що основою соціально-економічного розвитку в XXI столітті повинні стати кваліфіковані кадри в поєднанні з необхідною соціальною стабільністю.

Творці технології ТРВЗ (теорії розв'язання винахідницьких завдань) – Альтшуллер Г.С., Меєрович М.І., Шрагіна Л.І., спираючись на закони розвитку штучних систем, вважають, що перехід економіки на інформаційний етап розвитку і необхідність створення принципіально нового продукту – наукомістких ідей та технологій – змінює вимоги до якостей працівника: на перше місце виходить «людський фактор» – комунікативність, як здатність працювати в команді, творчість як вміння генерувати нові ідеї і научуваність як здатність швидко освоюватись і практично застосовувати нову інформацію [106, с.47-51]. Адже, об'єктивний той факт, що економіка виробництва уступає місце економіці Знань і Людині, яка є носієм цих знань.

Деякі вчені доводять, що криза існуючої системи освіти всіх розвинутих країн має універсальний характер і визначається її метою – орієнтиром на промисловий етап розвитку суспільства, який минає, тому концепція профільного навчання ( в тому числі прийнята МОН України в 2002 році), морально застаріла [127]. Дозволимо не погодитись з цією тезою, адже профільне навчання дасть можливість дитині якщо не знайти свою «сродну» справу, то стане альтернативою повального накопичення знань, які

не мають можливості, хоча б в деякій мірі, набути праксеологічного значення.

Вчені вважають, що саме на філософію освіти покладено завдання знайти і показати шляхи – як відшукати людину в собі і у світі, самоідентифікувати її, життєствердити, спроектувати її на майбутнє. Адже якщо ми будемо інформаційне суспільство, то на перший план мають виходити знання та інформація. Як же бути освіті, коли центральною цінністю інформаційного суспільства є інформація, яка має властивість до швидкого старіння? Який тип знань потрібно культивувати, щоб людина творчо змогла використовувати інформацію?

Ще в 20-ті роки ХХ ст. відомий англійський філософ А.Уайтхед вказував, що розвиток нових принципів навчання значно відстає від розвитку суспільства, а це тягне за собою серйозні наслідки. В 60-ті роки його побоювання підтримали дослідники проблем майбутнього: із 10 вузлових проблем, з якими, на їхню думку зіткнеться людство в 2000 році, найпершою проблемою стане «Освіта і виховання (нові методи освіти, нові методи викладання)» [8, с.13].

Сьогодні прогнози ці підтверджуються: стан, в якому опинилась світова система освіти, означається одним словом – «криза». Намагання вирішити проблему екстенсивними методами – збільшення строків навчання і спеціалізація навчальних закладів – вичерпані. Причиною кризи вважається комплекс із чотирьох протиріч, зазначає Ю.Полунєєв:

- швидкий ріст загального об'єму наукової інформації приводить до збільшення строків навчання, а спеціалізація навчальних закладів – до втрати цілісності і системності науково-об'єктивної картини світу;

- необхідність щоденно засвоювати велику кількість нової інформації залишає учням часу на її обдумування і засвоєння, а знання перестають бути важливою умовою і стимулом розвитку мислення;

- репродуктивні форми навчання не здатні забезпечити масову підготовку спеціалістів творчих професій, діапазон яких швидко розширюється;

- сучасні форми діяльності в складі команди вимагають наявності розвинутих комунікативних якостей особистості, а практично всі форми сучасного виховання зорієнтовані на формування індивідуаліста [127].

Тому і економіці, і соціуму для підготовки спеціаліста «завтрашнього дня» необхідна випереджаюча педагогіка – система інтелектуального і психологічного розвитку, яка формує в соціалізованій особистості стійкі компоненти творчого стилю мислення. Особистість з таким стилем мислення буде не тільки ефективно реагувати на постійні зміни технології на своєму робочому місці і у всьому технологічному ланцюжку ( в тому числі – соціальному ), але, навпаки, розглядати їх як можливість отримати життєво необхідне моральне задоволення від виникнення інтелектуальних проблем.

Р.Гвардіні, вмотивовуючи джерело сучасної кризи, зазначав: «Сьогодні сумніви та критика ідуть із середини самої культури. Ми їй більше не довіряємо. Ми не можемо більше, як це робив Новий час, сприймати її як наш життєвий простір та надійний порядок життя. І давно вже ми не бачимо в ній як «об'єктивний дух» втілення, істини нашого буття» [31, с.129]. З приводу цього В.В.Зеньківський писав: «Весь світ проходить нині через період глибокої варваризації, не дивлячись на всі блискучі завоювання науки і техніки» [78, с.92]. Тому співвідношення освіти і етики набуває неоціненного значення на сучасному етапі розвитку філософії освіти.

Як зазначав Арістотель, який вперше використав термін «етика», ця наука, на відміну від математики та фізики, має практичний характер, що вивчає шляхи досягнення людиною бажаної мети, блага. Характерною особливістю розвитку етичних ідей є своєрідність трьох етик: добродійства (аретологічної етики), обов'язку (деонтологічної етики) та вчинку (консеквенційної чи темологічної етики). Слід відзначити, що слово «етос» започаткувало не тільки поняття «етика», в XIX ст. від нього було утворено



поняття «етологія». За Дж.С.Міллером, воно позначало «науку про характер [236, с.250], за Ж.Сент-Уїллером – «науку про поведінку тварин»; В.Вундт використовував його відносно проблем психології народів, а в сучасній філософії воно застосовується для виділення «дискредитивної етики» чи моральної етнографії, «етос» використовується в якості морально-етичної чи етико-логічної категорії. «Господарський етос», за М.Вебером, означає не просту сукупність правил життєвої поведінки, не тільки практичну мудрість, а розширює поняття самої моралі – об'єктивної, втіленої в устрої, течії життя, сприйняття людьми світу [241].

М.Шелер вкладає в поняття «етос» структуру вітальних потреб та потягів нових поколінь людей, віддиференційовує їх ментальність від попередніх поколінь. Р.Мертон застосовував поняття етосу в соціології знання. Як зазначає М.Осовська, етос – стиль життя будь-якої суспільної групи, орієнтація її культури, прийнята в ній ієрархія цінностей. Тут етос виходить за межі моралі. Згідно з Є.Анчелом, етос, на відміну від моралі, концентрує в собі такі моральні основи, які не проявляються в повсякденному житті [113].

Виходячи з науки про мораль, в сучасних дослідженнях виділяють субетноси, етоси як види консенсусу, що протистоять диссенсусу. Вирізняють етос філософствування, освіти і виховання, виділяючи нормативно-ціннісні комплекси [58, с.93].

Як відмічає І.Гобозов, парадоксальність нинішньої ситуації полягає в тому, що найширші можливості для культурного зростання, які дала науково-технічна та інформаційна революція, не використовуються з культуротворчою метою та для формування високорозвиненої духовної особистості. Маючи такий шанс, людство не сповна його використовує, зауважує дослідник [36, с.184].

Щодо філософії освіти, то на сучасному етапі акцентується увага на корисність, практичність, а не на духовний розвиток індивіда. Потенціал освітніх технологій використовується з метою адаптації людини до умов

буття, які постійно змінюються, тобто вони виступають транслятором сучасного змісту життя. Як наслідок – фрагментація особистості в умовах незатребуваності величезного пласта традиційної культури, коли свідомість в більшості налаштована на матеріальному змісті життя, відображаючи лише незначну частину культурного простору, тому й не в змозі адекватно досягнути його суті і зміст.

Як ми уже зазначали, практично, будь-яка проблема сучасної освіти підлягає інтерпретації в рамках синергетичного підходу, його методології. Адже, по-перше, синергетика має чіткий світоглядний і концептуальний фундамент, по-друге, розкриває роль і місце людини у загальнопланетарній біосферній структурі, збільшує відповідальність суб'єкта вибору – людини.

Екзистенційна ситуація сучасного буття характеризується тим, що з однієї сторони, людина змінює світ, а з іншого – сама існує у постійному мінливому навколишньому оточенні. І кожного разу стоїть перед вибором численних варіантів на засадах власної відповідальності, яка має значущість для функціонування всієї соціально-природної системи. І тут на першу позицію виходять принципи взаємоспівтворчості, взаємоспівдії («взаимосодейсивия» - рос.) суб'єктів освітнього процесу. Філософія освіти протиставляє процесам дроблення і фрагментації особистості метатеорію Г.Сковороди, яка осмислюється як світоглядно-методологічний буфер, альтернатива процесам розпаду цілісності людини, а в нашому випадку – дитини.

Як ми уже відзначали, проблема цілісності особистості, шляхи уникнення її фрагментації розглядалась Г.Сковородою через поняття «зовнішньої» і «внутрішньої» людини. Деякі їх особливості взаємодії символізують процеси відчуження і роздвоєння. Рух «зовнішньої» людини, як «тіні», «проекції», «порожнечі» до гармонії з внутрішньою, (душею – серцем – думкою) проходить через матеріальне, побутове, плотське, світське. У діалозі «Потоп зміїний» в мирі й злагоді проходить бесіда між Душею і Духом. Дух ніби контролює Душу, яка відповідає за зв'язок із матеріальним,

але коли в людини перемагає «зовнішнє» – відбувається розпад особистості, внутрішній апокаліпсис. Філософ зазначає: «Коли ставиш дім – будуй його для обох частин свого єства – душі і тіла. Коли вдягаєш і прикрашаєш тіло – не забувай і про серце. Дві хлібини, два будинки і дві одежі, два роди всього є, всього є по двоє, через що є дві людини в людині одній, два батьки – земний і небесний, два світи, першородний і тимчасовий, і дві натури: божественна й тілесна в усьому-на-всьому» [164, с.355]. Метатеорія Г.Сковороди, як і філософія нестабільності, обґрунтовує ідею світоглядної цілісності, розкриває шляхи подолання розриву між знаннями і практикою, зовнішнім і внутрішнім світом людини, окреслює перспективи коеволюційного розвитку людини і природи.

Втім, протиріччя закону сукупної реалізації всієї повноти людських можливостей не можна розглядати як недолік, який потрібно ліквідувати. По-перше, освіті, як і всякому явищу, протиріччя притаманні іманентно; більше того, вони являють собою джерело розвитку, в тому числі такого стійкого і суттєвого зв'язку, як закономірність всезагальної форми розвитку онтологічних світових процесів. По-друге, треба не боротись із протиріччями, а впорядкувати структурні, функціональні, змістові, людські зв'язки всередині освітньої галузі, в її відношеннях з іншими сегментами буття суспільства, індивіда, світу; виявляти і прогнозувати на базі даних зв'язків результативні пересікання і тенденції єдино- і загальнорозвиваючої освіти.

Стосовно до української дійсності, відмітимо, що зміни технологій і принципів господарювання активно діють і на світовідчуття людей, стилі їх життя і поведінки. Вся причина в тому, що людина перестає почувати себе господарем і творцем зовнішніх умов свого існування. На зміну впевненості приходять відчуття безсилля, розгубленості, невизначеності, бажання втекти від дійсності.

Проблемне поле українського мислення – глобалізація, стереотипізація свідомості, зниження рівня самосвідомості, що веде до суспільного

конформізму, а звідси – до дефіциту духовного і культу матеріального. Всі ці реалії сьогодення українського суспільства входять в глибокі суперечності із метатеорією Г.Сковороди, яка націлює людину на активне, життєтворче самопізнання. В сучасному ж українському етнопросторі проблема становлення самосвідомості роздвоюється між такими тенденціями: з одного боку – демократизація суспільства неможлива без особистісної компоненти, а з іншого – негативні прояви глобалізації перешкоджають процесу становлення самосвідомості.

Підсумовуючи сказане, зауважимо, що аналіз філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди дає можливість стверджувати, що проблема вияву і вкорінення націєтворчих задатків особистості в соціокультурну сферу не завершується: вирішення її сягає не завтрашнього дня, а подальшого майбутнього. Адже зупинити духовний і соціальний прогрес неможливо, в цьому процесі знаходять свій прояв нові можливості розкриття творчого потенціалу нації в духовній, освітній, соціокультурній та матеріальній сферах.

Праксеологічний поступ метатеорії Г.Сковороди оптимізує, життєстверджує людське і людяне в ментальному просторі сучасного українця та суспільства, в якому він народжується, виховується і розвивається, де здійснюється генеза його самоідентифікації. Філософсько-освітня доктрина Г.Сковороди вкорінює освітній, соціокультурний світ своєї Вітчизни у модус «світового» буття.

Метатеорія Г.Сковороди, як невичерпне джерело любові і мудрості, спонукає свідому особистість думати і діяти: « Ах! Високий цей мир, важко до нього дістатися... Неможливо важко, але вартий він і більшої праці. Важко, але без нього тисячу раз важче. Важко, але ця праця звільняє нас від найважчих безчисленних трудів таких... Не соромно хіба казати, що тяжко нести це ярмо, коли носячи його, знаходимо такий скарб – мир сердечний» [164, с.354].

## Висновки

Наведені вище міркування дозволяють твердити, що метатеорія поглядів Г.Сковороди при всій її значущості для філософії освіти недостатньо досліджена в контексті сучасних соціокультурних, духовно-буттєвих, глобалізаційних змін. Це дозволило зробити наступні узагальнення:

- філософсько-освітня концепція Г.Сковороди є одним із чинників націєгенезу, яка сприяла формуванню людей особливого сквородинського типу. Дієвість її проявилась через філософію і екзистенцію життя особистості філософа, її ціннісну самореалізуючу роль;

- в метатеорії філософсько-освітніх поглядів Г.Сковороди знайшла своє відображення прогностична ідея формування господаря на своїй землі, смисложиттєвим центром якої є процес національного самовизначення і духовної легітимації особистості;

- проблема цілісності особистості є методологічним поняттям проблемного поля філософії освіти. Шляхи уникнення її фрагментації, дроблення розглядалась Г.Сковородою через поняття «зовнішньої» і «внутрішньої» людини. Деякі їх особливості взаємодії символізують процеси відчуження і роздвоєння. Коли в людини перемагає «зовнішнє» – відбувається розпад особистості, внутрішній апокаліпсис;

- вкоріненість людини в культуру має відбуватися через інтеріоризацію культурних, освітніх цінностей, де процеси самодетермінації, самовизначення індивідом власних ціннісних орієнтирів проектується в етичний вимір індивідуального та соціального буття.

## ВИСНОВКИ

В дисертаційному дослідженні наведено теоретичне узагальнення і нове вирішення наукового завдання, сутність якого полягає у філософсько-освітньому осмисленні метатеорії поглядів Г.Сковороди.

Проведене дослідження дає можливість в узагальнено-теоретичній формі зробити наступні висновки:

1) загальне поняття метатеорії експліковано як складний термін, що складається зі слів «мета» (від гр.«meta» – після, за, через) і «теорія» та служить для означення таких систем, які, в свою чергу, використовуються для описання або дослідження інших систем. Однією із таких систем є філософські погляди Г.Сковороди, які являють собою світоглядну концепцію, що є феноменом національного духу українського народу, його ментальності і самоідентифікації, філософсько-освітніми, ціннісно-орієнтаційними точками духовної опори;

2) метатеорія поглядів Г.Сковороди включає в себе положення про три світи і дві натури, осмислення ідеї «сродності», самопізнання і формування «істинної» людини, «філософію серця» та проблему пошуків щастя. Метатеорія Г.Сковороди розглядає феномен життєвого світу людини, його осмислення і перетворення з позицій екзистенціалізму, персоналізму, антропології, закладає основи педагогічної антропології, соціальної педагогіки, які б передбачали в кінцевому результаті людину, здатну знайти шлях до конституювання сродності практично у всезагальній формі. Істинність, дієвість, практичність, доцільність цих концепцій щодо філософії взагалі, а філософії освіти зокрема забезпечується ступенем дієвості компонентів, що входять у метатеорію Г.Сковороди;

3) розгляд праксеологічного підходу до проблем освіти і виховання, в основі якого лежать розроблені в свій час Г.Сковородою філософсько-освітні концепти становлення істинної людини, дозволив уточнити й розширити зміст цього феномену, що полягає у таких позиціях: а) діяльність, яка розвиває, просвіщає, а не ставить за мету накопичення знань – «споріднює»

людину з суспільством і світом; б) прогностична діяльність є компонентою структурно-функціонального підходу в системі філософії освіти; базування її на знанні законів, концепцій, парадигмально-методологічних принципів – унеможливить намагання освітньої практики дидактичними методами вирішити соціальні, природні та особистісні проблеми; в) творча діяльність розкриває внутрішній потенціал людини в її праксеологічних проявах, які мисляться як діяльність, що реалізується в інтелектуальному або творчому пориві в різних сферах суспільного буття;

4) праксис – це творча різновидність діяльності особистості, яка одночасно виступає суб'єктом цілеспрямування і реалізації даної цілі. Поняття «праксис» лежить в основі праксеології – філософської концепції діяльності, яка є програмно-концептуальним проектом, що синтезує розробки в галузі (наукової) організації праці, які затребувані практичною діяльністю, та інтерпретує в своєму змісті їх загальні схеми і принципи, використані в методології і логіці науки, і носить метатеоретичний характер;

5) ідея «сродності» Г.Сковороди є більш широким поняттям, ніж ідея «сродної» праці; «сродність» – це внутрішнє покликання людини до діла (справи), чину, тому термін «споріднена праця» дещо підмінює поняття концепції і звужує розуміння проблеми. Сродність є результатом вибору людиною своєї діяльності в ситуації свободи. Технологія «вживлення» в життєдіяльність людини ідеї «сродності» трансформується через іманентні сторони діяльності, такі як принцип елімінації труднощів, принцип нерівної рівності, принцип вслуховування в себе. Вони є ключовими положення, які доводять дієвість метатеорії Г.Сковороди. Практично-логічна взаємодетермінація «сродності» і творчості полягає у тому, що праксис через самопізнання особистості проявляється в творчій діяльності, а характер праксису визначається творчістю, яка детермінована «сродністю»;

б) рух до самоідентифікації проходить через самозаглиблення, самопізнання, саморозвиток – це безперервна праця думки, серця і фізичного тіла у їх взаємозв'язку та взаємообумовленості. Взаємозалежність

життєтворчих енергій душі і тіла (чи в напрямку добра, чи зла) проходить від зовнішнього до внутрішнього і навпаки. Менталітет і ментальність є сталою константою прояву цих енергій. Нестабільність у стосунках «людина – людина», «людина – суспільство», зумовлюють проблеми відчуження, дроблення особистості, девіантної поведінки тощо і розглядаються в світлі метатеорії поглядів Г.Сковороди. Проблема цілісності особистості, шляхи уникнення її фрагментації, дроблення розглядалась Г.Сковородою через поняття «зовнішньої» і «внутрішньої» людини. Деякі їх особливості взаємодії символізують процеси відчуження і роздвоєння. Рух «зовнішньої» людини, як «тіні», «проекції», «порожнечі» до гармонії з внутрішньою, (душею–серцем–думкою) проходить через матеріальне, побутове, плотське, світське. Менталітет є об'єктом для маніпуляцій і в таких умовах набуває характеру девіантності, яка є проблемою філософії освіти. Ментальність має характер праксеологічної, динамічної зміни, являється рухом до об'єкта, який в своїй основі спирається на глибинний рух. Г.Сковорода перетворює у всезагальний праксис іманентну екзистенцію душі: турбота – це рух душі, а життя – це рух;

7) «духовне», як визначальне ядро діяльності та праксису, класифікується в якості особливої компоненти генези національно-культурної самобутності, форми самоідентифікації людини і становлення її творчих потенцій. Одним із освітніх орієнтирів мають стати ідеали «істинної» людини, де перевага надається можливостям розкриття сутнісних, ціннісно-духовних сил та потенцій розвитку людини, становленню її родових якостей в соціокультурному вимірі;

8) ментальна цілісність особистості – «мир душевний» – в свою чергу, має триєдину сутність – «дух веселий», «думки спокійні», «серце мирне». Людина, як «самість» має бути діяльною, «щоб вимити бруд із серця». Творячи себе, людина творить всезагальне, вселюдське. Наявність і дієвість національної свідомості наповнює смисложиттєвими імперативами суб'єктність індивіда;



9) філософсько-освітні погляди Г.Сковороди осмислюються як такі, що активізують енергію націєтворення, знаходження внутрішньої гармонії зі світом і з самим собою, доводять ефективність і дієвість національної традиції філософсько-освітньої думки, зорієнтовують на пошуки і оновлення українською наукою себе, своїх пріоритетів і траєкторій розвитку.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм / Н. Аббаньяно. – СПб. : Изд-во «Алетейя», 1998. – 507 с.
2. Абрамович Д. Києво-Печерський Патерик / Д. Абрамович. – К. : ВУАН, 1931. – С. 22.
3. Авалиани С. Ш. Природа знания и ценностей / С .Ш. Авалиани. – Тбилиси: Мецниереба, 1989. – 76 с.
4. Атанов Г.О. Теорія діяльнісного навчання: Навчальний посібник / Г.О.Атанов. – К., Кондор, 2007. – 186 с.
5. Аугустинавичюте А. Соционика. В 2-х частях / [сост. Л. Филиппов] / А. Аугустинавичюте. – М. : ООО Фирма «Издательство АСТ», 1998. – 448 с.
6. Бабій Л. Т. До питання формування і сутності української міфології / Л. Т. Бабій // Другий Міжнародний Конгрес українців: Доповіді і повідомлення: Історіографія українознавства, етнологія, культура. – Львів: Вид-во ІVK, 1994. – Ч. 1. – 303 с.
7. Багалея Д. И. Украинский странствующий философ Григорий Савич Сковорода // Григорий Сковорода. Жизнеописание. Сочинения / Д. И. Багалея. – Киев – Москва – Монолит – Евролинц – Традиция. – 2002. – С. 97 - 133.
8. Байнхауэр Х. Мир в 2000 году / Х. Байнхауэр, Э. Шмакке – М. : Прогресс, 1973. - С. 13.
9. Батищев Г. С. Неисчерпаемые возможности и границы применимости категории деятельность / Г. С. Батищев // Деятельность: теория, методология, проблемы. – М. : Политиздат, 1990. – 366 с.
10. Беляев С. Б. Теоретичні основи педагогічної технології: навчальний посібник / С. Б. Беляев. – Харків : ХНУ, 2008. – 96 с.
11. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.

12. Бичко А. К. Феномен української інтелігенції. Спроба екзистенціального аналізу / А. К. Бичко, І. В. Бичко. – Дрогобич, 1997. – 115 с.
13. Бичко А. К. Леся Українка. Світоглядно-філософський погляд / А. К. Бичко. – К. : Український центр духовної культури, 2000. – 186 с.
14. Бичко А. К. У истоков христианского иррационализма / А. К. Бичко. – К. : Политиздат Украины, 1984. – 104 с.
15. Бичко І. В. Філософія свободи: філософсько-антропологічні читання' 98 / І.В.Бичко. – К. : Стилос, 1998. – С. 65 - 76.
16. Бычко И. В. В лабиринтах свободы / И. В. Бычко. – М. : Политиздат, 1976. – 159 с.
17. Бычко И. В. Познание и свобода / И. В. Бычко. – М. : Политиздат, 1969. – 215 с.
18. Богданов А. П. Петро и крест / А. П. Богданов. – М., 1990. – 384 с.
19. Булатов М. О. Філософський словник / М. О. Булатов. – К. : Стилос, 2009 – 575 с.
20. Валявко І. Про підгрунття містичного світогляду Григорія Сковороди в контексті досліджень Дмитра Чижевського / І. Валявко // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. – К., 1999. – 165 с.
21. Валявко І. Філософія Григорія Сковороди в осмисленні Дмитра Чижевського / І. Валявко. – К., 1996. – С. 15.
22. Василенко В. А. Ценность и ценностные отношения / А. В. Василенко // Проблемы ценности в философии. – М. - Л. : Мысль, 1966. – С. 42.
23. Вдовина И. С. Французский персонализм о специфике человеческого бытия / И. С. Вдовина // Человек и его бытие как проблема современной философии. – М. : Наука, 1977. – С. 201-221.
24. Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление / В. И. Вернадский. – М., 1989. – 270 с.
25. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев. – М. : Республика, 1994. – 369 с.

26. Духовні цінності в структурі світоглядних орієнтацій українського народу / [С. М. Возняк, В. І. Кононенко, І. В. Кононеко та ін.] // Духовні цінності українського народу. – Київ – Івано-Франківськ : Плай, 1999. – С. 35 – 36.
27. Воронкова В. Метафізичні виміри людського буття: проблема людини на зламі тисячоліть / В. Воронкова. – Запоріжжя : Павел, 2000. – 176 с.
28. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – С. 51.
29. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность / П. П. Гайденко. – М. : Мысль, 1979. – 288 с.
30. Гвардини Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопросы философии. – 1990. - № 4. – С. 127-163.
31. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука. 1992. – 410 с.
32. Гершунский Б. С. Философия образования / Б. С. Гершунский. – М. : Московский психолого-социальный институт, Флинта, 1998. – 432 с.
33. Гершунский Б. С. Философия образования для XXI века (в поисках практико-ориентированных образовательных концепций) / Б. С. Гершунский. – М. : Совершенство, 1998. – 608 с.
34. Грабовська І. І знову про поняття «ментальність» / І. Грабовська // Філософські студії. Спецвипуск журналу «Генеза» 95. – С. 78-81.
35. Гринів О. Національно-духовне відродження: Історія і сучасні проблеми: Лекції для священників УГКЦ / О. Гринів. – Львів : Месіонер, 1995. – 223 с.
36. Гобозов И. А. Кризис современной эпохи и философия постмодернизма / И. А. Гобозов // Философия и общество. - 2000. - № 2. – С. 184.
37. Гончаренко Н. В. Гений в искусстве и науке / Н. В. Гончаренко. – М. : Искусство, 1991. – 432 с.
38. Горак Г. І. Філософія: курс лекцій / Г. І. Горак. – К. : Вілбор, 1997. – 272 с.

39. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1997. – 282 с.
40. Горський В. С. Історико-філософське українознавство в контексті всесвітньої історії філософії: проблеми ідеологічної переорієнтації / В. С. Горський // Історія філософії. Досвід теоретичної саморефлексії. – К. : Заповіт, 1998. – С. 41 - 42.
41. Горський В. С. Ще раз про українську ідею / В. С. Горський // Філософсько-антропологічні читання' 98. – К. : Стилос, 1998. – С. 77 - 87.
42. Гумилев Л. Н. Етногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – М. : Т-во Клышников, Комаров и Ко, 1994. – 560 с.
43. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука [пер. с нем. Д. В. Складнева] / Э.Гуссерль. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 722 с. – (Классическая философская мысль).
44. Дмитрієва М. С. Синергетика у науці та наука мовою синергетики: Збірник статей / М. С. Дмитрієва. – Одеса: Астропринт, 2005. – 184 с.
45. Деятельность: теория, методология, проблемы / [сост. И. Т. Касавин]. / – М. : Политиздат, 1990. – 366 с.
46. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич : Відродження, 1991. – 480 с.
47. Драч І. Ф. Григорій Сковорода: Біографічна повість / І. Ф. Драч, С. Б. Кримський, М. В. Попович. – К. : Молодь, 1984. – С. 87.
48. Запорожченко О. В. Гуманізація та відчуження людини: проблеми та перспективи: Монографія / О. В. Запорожченко, В. А. Кавалеров. – Одеса: «АСТРОПРИНТ», 2005. – С. 82.
49. Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии / В. В. Зеньковский. - М. : Свято – Владимирское братство, 1993. – С. 37.

50. Иберверг Ф. История новой философии в сжатом очерке / Ф. Иберверг. - СПб., 1890. – С. 13.
51. Иванова Н. Я. Философский анализ проблемы смысла бытия человека / Н. Я. Иванова. – К. : Наукова думка, 1980. – 187с.
52. Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди / І. В. Іваньо. – К. : Наукова думка, 1983. – 272 с.
53. Ильин Г.Л. Философия образования (идея непрерывности) / Г.Л.Ильин. – М.: «Вузовская книга», 2002. – 224 с.
54. Ільїн В. В. Національно-духовне в контексті раціонально-глобального / В. В. Ільїн // Людина і культура в умовах глобалізації [зб. наук. праць]. – К. : ПАРАПАН, 2003. – С. 156 – 162.
55. Ільїн В. В. Український гуманізм: тотожність раціонального та ірраціонального (три ступені сходження до істини) / В. В. Ільїн. – К. : «ВАТ УКР НДІ ПСК», 1999. – 412 с.
56. Ильин В. В. Философия: подр. [для студ. вищ. навч. закл.] / В. В. Ильин. – М. : Академический проект, 1998. – 592 с.
57. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації / А. А. Кавалеров. – Одеса: Астропринт, 2001. – 224 с.
58. Кавалеров А. І. Наукова інтелігенція: її роль та проблеми: Монографія / А. І. Кавалеров, І. А. Кадієвська. – Одеса: Астропринт, 2007. – 152 с.
59. Кавалерова Н. А. Краса праці / Н. А. Кавалерова, А. І. Кавалеров. – К. : Рад.школа, 1981. – С. 80.
60. Кайзеров Н. М. Патология потребительства. Критика буржуазного образа жизни / Н. М. Кайзеров. - М. : Политиздат, 1977. – 135 с.
61. Канак Ф. Національне буття й національна ідея / Ф. Канак // Філософські студії. – К. : Генеза, 1998, – С. 49-56.
62. Канак Ф. Принцип антропності і єдність людини з природою / Ф. Канак // Антропоцентризм і віталізм: сучасний синтез: Монографія. Луцьк : Надстир'я, 2000. – С. 59 - 70.

63. Канак Ф. Г.Сковорода про єдність з природою як прикмету людського буття / Ф. Канак // Сковорода Григорій: образ мислителя. – К. : Вікар, 1997. – С. 100 - 111.
64. Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант [пер. з нім. та приміт. І. Бурковського]. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
65. Карась А. Людина і світ у поглядах Григорія Сковороди / А. Карась // Зб.наук.праць Львівського держ. університету ім. І. Франка. Клуб Григорія Сковороди. Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди. – Львів. - 1994. – С. 36 – 50.
66. Кашуба М. Г. Сковорода і неоплатонівські традиції в Україні / М. Кашуба // Зб. наук. праць Львівського держ. університету ім. І.Франка. Клуб Григорія Сковороди. Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди. – Львів. – 1994. – С. 56 – 61.
67. Кокс Харви. Стиль мирского града / Кокс Харви // Социально-политическое измерение христианства. – Избр. теологические тесты. - М. : Восточная литература, 1994. - С. 340 - 361.
68. Колісник О. П. Духовні практики як засіб удосконалення і зміни культурної парадигми / О. П. Колісник // Культура і розвиток особистості: міфи та реалії в психології та педагогіці : матеріали Міжнародної наук.-практ. конф., 24-25 черв. 2009 р.); [за ред. І. Ю. Філіппової]. – Луцьк : Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2009. – 42 - 58.
69. Кон И. С. Моральное сознание личности и регулятивные механизмы культуры / И. С. Кон // Социальная психология личности. – М. : Наука, 1979. – С. 38.
70. Конох М. С. Формування нової філософії освіти в Україні. Соціально-філософський аналіз: [Монографія] / М. С. Конох. – К. : Вища шк., 2001 – 223 с.

71. Копылов В. Информационное законодательство и информационное общество / В. Копылов // НТИ. 1996. – Сер.1. - № 1, - С. 12.
72. Корнієнко Н. М. Ціннісні орієнтації і картини світу у сучасній українській художній культурі: 80 – 90-ті роки / Н. М. Корнієнко // Українська художня культура / [за ред. І. Ф. Ляценка]. – К. : Либідь, 1996. – С. 388.
73. Костомаров Н. Слово о Сковороде. По поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове» / Н. Костомаров // Основа. – 1861. - № 7. – С. 176 - 179.
74. Кравець Я. Григорій Сковорода.// Паризький колоквиум 1973 : зб. наук. праць Львівського держ. університету ім. І. Франка. Клуб Григорія Сковороди. Спадщина Григорія Сковороди і сучасність за матеріалами читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди, 21 – 22 грудня 1994 р. – С. 97 – 104.
75. Краєвський В. В. Парад парадигм (післяслово до статті Н. Л. Коршунової) / В. В. Краєвський // Педагогіка. – 2006. - № 8. – С. 67.
76. Кремень В. Г. Освітня діяльність і інтелект: проблеми формування національної інтелігенції / В. Г. Кремень // Теорія і практика управління соціальними системами. – 2008. - № 2. – С. 3 - 10.
77. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: підручник [для студ. вищ. навч. закл.] / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. – К. : Книга, 2005. – С. 430 – 435.
78. Кресина І. Свідомість і воля – основа нації І. Кресина / І. Кресина // Розбудова держави. – 1998. - № 1/2. – С. 92.
79. Кримський С. Б. Етнічні монади і етика екуменізму / С. Б. Кримський // Культура і етнотика. – Вип. 2. – Київ : ІФ НАН України. - 1994. – С. 1 - 2.
80. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : ПАРАПАН, 2003. – 240 с.



81. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – К. : Курс, 2000. – 308 с.
82. Крымский С. Б. Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания / Крымский С. Б., Б. А. Парахонский, В. М. Мейзерский; [ред. М. В. Попович]. – К. : Наук. думка, 1993. – 216 с.
83. Кубаєвський М. Григорій Сковорода в національній пам'яті України // Г. Сковорода в духовному житті України: матеріали Всеукраїнської наукової конференції, 3 - 4 грудня 1992 р., Тернопіль, 1994. – С. 10 – 18.
84. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Розд. 11. /. О.Кульчицький. – Мюнхен; Львів: УВУ, 1995. – 164 с.
85. Левінас Е. Між нами. Дослідження думки про іншого/ Е. Левінас. – К. : Дух і Літера. За друга, 1999. – 293 с.
86. Лисяк-Рудницький. Історичні есе / Лисяк-Рудницький. - К. : Основи, 1994. – (в 2 т.) Т 1. – 554 с.
87. Лихачев, Б. Т. Педагогика: курс лекцій / Б. Т. Лихачев. – М. : Прометей, 1996. – 464 с.
88. Краткий словарь иностранных слов / [авт.-сост. С. М. Локшина] – М. : Сов. энциклопедия, 1966. – 384 с.
89. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1975. – 776 с.
90. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1969. – 716 с.
91. Лук А. Н. Психология творчества / А. Н. Лук. – М. : Наука, 1978. – 128 с.
92. Лутай В. С. Філософія сучасної освіти: навчальний посібник / В. С. Лутай. – К. : Центр «Магістр-S» Творчої спільноти вчителів України, 1996. – 256 с.
93. Людина і світ: / Підручник; [ред. : Л. В. Губернського, А. О. Приятельчука]. – К. : Український центр духовної культури, 1999. – 512 с.

94. Максаковский В. П. Что мешает развитию нашего образования / В. П. Максаковский // Стандарты и мониторинг в образовании. – 2005. – № 2 – С. 27.
95. Максимова А. П. Информатика / А. П. Максимова. – Минск : Тетра Системс, 2005. – 125 с.
96. Маланюк Є. До проблеми етнопсихології малоросійства / Є. Маланюк // Народна творчість та етнографія. – 1997. – № 1. – С. 43.
97. Мамардашвили М. К. Философские чтения / М. К. Мамардашвили. – СПб. : Азбука-классика, 2002. – 832 с.
98. Маркузе Г. Одномерный человек // Американская социологическая мысль / Г. Маркузе; [пер. с англ. В. И. Добренькова]. – Москва : Изд-во МГУ, 1994. – С. 121-146.
99. Маслоу А. Г. Мотивация и личность / А. Г. Маслоу; [пер. с англ. А. М. Татлыбаевой]. - СПб. : Евразия, 2001. – 478 с.
100. Матвієнко О. В. Соціальний час українського етносу: аксіологічний аспект: дис. ... кандидата філософських наук: 09.00.03 / О. В. Матвієнко. - Одеса, 2007. – с.
101. Махновець Л. Григорій Сковорода: Біографія. / Л.Махновець – К. : Наукова думка, 1972. – С. 188.
102. Михальченко М. І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / М. І. Михальченко. – Дрогобич: ВФ Відродження, 2004. – 488 с.
103. Михальченко М. Україна доби межичасся. Блиск та убозтво куртизанів / М. Михальченко, З. Самчук. – Дрогобич: ВФ Відродження, 1998. – 288 с.
104. Мілюков П. Очерки по истории русской культуры: изд. третье, часть II / П. Мілюков. - СПб., 1902. – 113 с.
105. Мірчук І. Світогляд українського народу / І. Мірчук // Народна творчість та етнографія. - 1996. - № 1. - С. 22 - 33.

106. Меерович М. И. Изменение основной функции системы образования как проявление действия законов развития искусственных систем // Проблемы реализации принципов продуктивного обучения в профессиональном и допрофессиональном образовании / М. И. Меерович. - Саратов, 2004. - С. 47 - 51.
107. Мисуно А.В. Евроазиатское пространство и национальная безопасность Украины // Перспективи. – 1997. – №1. – С.21 – 26.
108. Мишанич О. Григорій Сковорода // Сковорода Г. : твори у 2 т. / О. Мишанич. – К. : АТ Обереги, 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
109. Молодцов А. Практикум по прикладной соционике / А. Молодцов, С. Хохель. – 2-е изд. доп. – К. : МАУП, 1994. – 204 с.
110. Монтень М. Опыты. Избранные главы / М. Монтень [пер. с фр. Г. Косикова, Н. Мавлевич]. – М. : Правда, 1991. – 656 с.
111. Морева Л. М. Лев Шестов / Л. М. Морева. – Ленинград : ЛГУ, 1991. – С. 17.
112. Морозов Ю. М. Постсучасність: Культура і стиль життя / Ю. М. Морозов // Філософська думка. – 1998. - № 4 – 6. – С.168 – 185.
113. Мостяев О. Суб'єктивні, етнічні та цивілізаційні складові ментальності / О. Мостяев // Філософські студії. Спецвипуск журналу Генеза 95. – С. 82 - 92.
114. Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье [пер. с фр. И. С. Вдовиной.] – М. : Республика, 1999. – 559 с.
115. Нічик В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культура / В. М. Нічик. – К. : КМ «Академія», 2001. – С. 58 - 61.
116. Новейший философский словарь: 2-е изд., переработ и дополн. / – Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1280 с. – (Мир энциклопедий).
117. Новіков Б. Творчість як засіб здійснення гуманізму: Монографія / Б. Новіков. – [2-ге вид., переробл. та доповн.]. - К. : НТУУ «КПІ», 2006. – С. 21 - 22.

118. Огієнко І. Українська культура: Коротка історія культурного життя українського народу / І. Огієнко. – К. : Довіра, 1992. – 142 с.
119. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Грантъ, 2000. – 288 с.
120. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия / Ортега-и-Гассет Х. – М. : Наука, 1991. – 408 с.
121. Петрушенко В. Л. Філософія: Курс лекцій. [навч. посіб.] / В. Л. Петрушенко. – К. : Каравела, Львів, Новий світ-2000, 2002 – 544 с.
122. Пищулин Н. П. Образование как философская проблема / Н. П. Пищулин // Философские науки. – 2005. - № 1. – С. 7 - 27.
123. Пищулин Н. П. Философия образования. Монография / Н. П. Пищулин. - М. : Центр инноваций в педагогике, 1999.
124. Пищулин Н. П. Философские основы образования / Н. П. Пищулин, Ю. А. Огородников. - М. : Жизнь и мысль, 1999.
125. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 3-х т. / Платон [ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса]; пер. с древнегр А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, - Т. 3., Ч. 1. - 1971. С. 535.
126. Пунченко О. П. Філософія: навч. посібн. [для студ. вищ. навч. закл.]: 2-ге, перероб / О. П. Пунченко, О. М. Черниш. – Одеса: Астропринт, 2006. – 424 с.
127. Полунеев Ю. Конкурентоспособность страны как национальная идея / Ю. Полунеев // Зеркало недели. - 19 марта 2005 г. - С. 13.
128. Попович М. В. Антиномія «простоти істини» в філософії Григорія Сковороди / М. В. Попович // Філософська думка. – 1972. - № 5. - С. 65.
129. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. Попович / [худож. оформ. О. Білецького]. – К. : Майстерня Білецьких, 2008. – 256 с.
130. Межуев В. М. Проблемы философии культуры / В. М. Межуев. – М. : Мысль, 1984. – 325 с.

131. Пролеев С. В. Духовность и бытие человека / С. В. Пролеев. – К. : Наукова думка, 1992. – 112 с.
132. Психологический словарь / [под ред. В. В. Давыдова, А. В. Запорожца, Б. Ф. Ломова и др]. - Науч.-исслед. ин-т общей и пед. психологии Акад. педнаук СССР. – М. : Педагогика, 1983. – 448 с.
133. Радлов Э. Очерк истории русской философии. – изд. 2-е. / Э. Радлов. - П., 1920. - С. 10.
134. Ребенко А. М. Проблема людської активності в філософських вченнях сходу і заходу: дис. ...канд. філос. наук: 09.00.03 / А. М. Ребенко. – Одеса, 2001. – 191 с.
135. Резвицкий И. И. Личность. Индивидуальность. Общество / И. И. Резвицкий. – М. : Политиздат, 1984. – 141 с.
136. Рейсмен В. М. Скрытая ложь. Взятки: «крестовые походы» и реформы / В. М. Рейсмен; [пер. с англ. М. И. Беленький]. – М. : Прогресс, 1988. – 328 с.
137. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер; [пер. із фр. Анатоль Перепадя] – К. : Дух і Літера, 2000. – 458 с.
138. Розанов В. Место христианства в истории // Религия. Философия. Культура / В. В. Розанов. - М. : Республика. - 1992. – С. 26 - 27.
139. Романенко М.І. Філософія освіти: історія і сучасність / М.І.Романенко. – Д. : «Промінь», 2001. – 779 с.
140. Романенко М. І. Культурна інновація та традиція як аспекти посткласичної філософсько-освітньої парадигми / Романенко М. І., Б. В. Братаніч // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2008. - № 2 (22). – С. 95 - 97.
141. Русов Ю. Душа народу і дух нації / Ю. Русов. – Філадельфія, 1948. – С. 55.
142. Савельева М. Ю. Введение в метатеорию сознания / М. Ю. Савельева. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 334 с.

143. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманізм // Сумерки богів / Ж.-П. Сартр. – М. : Політиздат, 1990. – С. 319 - 344.
144. Сирцова О. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія / О. Сирцова. – К. : КМ Academia; Пульсари, 2000. – С. 139.
145. Сковорода Г. Бесіда 1-ша, названа OBSERVATORIUM (СІОН). Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г.С.Сковорода – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
146. Сковорода Г. Байки харківські. Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
147. Сковорода Г. Бесіда 2-га, названа OBSERVATORIUM SPECULA (по-єврейськи СІОН). Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
148. Сковорода Г. Бесіда, названа двоє, про те, чи легко бути блаженним. Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
149. Сковорода Г. Боротьба архістратиґа Михайла з Сатаною про це: чи легко бути добрим. Т. 2. // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
150. Сковорода Г. Вдячний Еродій. Т. 2 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
151. Сковорода Г. Вірші поза збіркою. Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
152. Сковорода Г. Вступні двері до християнської добронравності. Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.

153. Сковорода Г. Діалог, або розмова про давній світ. Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
154. Сковорода Г. Діалог. Назва його – потоп зміїний. Т. 2. // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
155. Сковорода Г. Кільце. Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
156. Сковорода Г. Книжечка про читання святого письма, названа жінка Лотова. Т. 2 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
157. Сковорода Г. Книжечка, що називається SILENUS ALCIBIADIS, тобто ікона Алківіадська. Т. 2. // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
158. Сковорода Г. Листи. До невідомих осіб. Т. 2. // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
159. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе. Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
160. Сковорода Г. Переклади. Ода (Єзуїта Сидронія Гозія). Т. 2 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
161. Сковорода Г. Переклади. Плутархова книжечка про спокій душі. Т. 2 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.

162. Сковорода Г. Переклади. Цицерон. Про старість. Т. 2 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
163. Сковорода Г. Прокинувшись, побачили славу його. Т. 1. // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
164. Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті [Товариська розмова про душевний мир]. Т. 1. // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
165. Сковорода Г. Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру. Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
166. Сковорода Г. Сад божественних пісень. Т. 1 // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
167. Сковорода Г. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
168. Сковорода Г. Суперечка Біса з Варсавою. Т. 2. // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
169. Сковорода Г. Убогий жайворонок. Т. 2. // Сковорода Г.: твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
170. Сковорода Григорій. Повне збір. творів: [ у двох т.] / ред.. В. І.Шинкарук (голова), В. Ю. Євдокименко, Л. Є. Махновець, І. В. Іваньо, В. М. Нічик, І. А. Табачников — К. : Наук, думка, 1961. – Т. 1 – 531 с.; Т. 2 - 574с.
171. Сковорода Г. С. Разговор, называемый Алфавит или Букварь мира // Твори / Г. С. Сковорода. – К. : Наукова думка, 1961. – Т. 1 – С. 329.



172. Сковорода Г. Твори у 2 т. / Г. С. Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994. – (Гарвард. б-ка давнього укр. письменства). – 528 с.
173. Скринник З. Проблема свободи у філософії Г. Сковороди // Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди. – Львів. – 1996. - 190 с.
174. Словарь иностранных слов / [ред.-упор. Ф. Н. Петров]. – 18-е изд., стер. – М. : Рус. яз., 1989. – С. 61.
175. Сміт Е. Національна ідентичність / Е. Сміт. – К. : Основи, 1994. – 185 с.
176. Спиноза Б. Избранные произведения / Б. Спиноза. – М. : Политиздат, 1957. – Т. 1. –С. 78 – 164.
177. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание / А. Г. Спиркин. – М. : Политиздат. 1972. – 303 с.
178. Стадниченко В. Іду за Сковородою: сповідь у любові до вчителя / В. Стадниченко. – К., 2002. – С. 48 – 54.
179. Станкевич Л. П. Проблемы целостности личности: (Гносеологический проект) / Л. П. Станкевич. – М. : Высшая школа, 1987. – 134 с.
180. Старовойт І. С. Західноєвропейська та українська ментальності: збіг і своєрідності: філософсько-історичний аналіз: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / І. С. Старовойт. – К., 1997. – С. 6.
181. Стовец А. В. Глобализация образования как феномен инновационной культуры / А. В. Стовец // Наукове пізнання. – 2008. - № 2 (22). – С. 117 – 124.
182. Табачковський В. Гуманізм та проблема діалогу культур / В. Табачковський // Філософська думка. -. 2001. - № 1. – С. 16.
183. Табачковський В. Родова бівалентність людини як вияв розмаїття порядків буття / В. Табачковський // Філософська думка. - 2000. - № 6. – С. 23.

184. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В. Табачковський. – К. : ПАРАПАН, 2002. – С. 33.
185. Татаркевич В. Історія філософії: у 3-х т / В. Татаркевич. – Львів : Свічадо, 1997.
186. Толстой Л. Н. Собр. соч. в 22-х т. / Л. Н. Толстой. - М., 1983. - Т. XVI. - С. 31 - 35.
187. Толстых В. И. Общественное сознание: социальная природа, функции, формы // Общественное сознание и его формы / В. И. Толстых. – М. : Политиздат, 1986. С. 10 - 69.
188. Толстых В. И. Сознание (духовное) как предмет философского анализа // Духовное производство / В. И. Толстых. – М. : Наука, 1981. – С. 19 – 70.
189. Толстых В. И. Сократ и мы: разные очерки на одну и ту же тему / В. И. Толстых. – М. : Политиздат, 1981. – 383 с.
190. Тюков А. А. Фундаментальные законы образования человека / А. А. Тюков. – Рига, 1997. – С. 89.
191. Ушкалов Л. До історії українського барокового «фігуративізму»: символічний світ Григорія Сковороди / Л. Ушкалов // Діалог культур. Святе письмо в українських пам'ятках. – К., 1999. – С. 133.
192. Ушкалов Л. В. Нотатки на берегах нової книги про філософію Сковороди / Л. В. Ушкалов // Перспективи. – 2006. - № 4 (36). – С. 181.
193. Фейєрбах Г. В. Ф. Філософія духа / Г. В. Ф. Фейєрбах // Енциклопедія філософських наук. – М., 1977. - Т. 3. – С. 260.
194. Федотова Т. Символіка сонця і вогню у світогляді Григорія Сковороди: Синкретизм християнства та язичництва (вогнепоклонства) / Т. Федотова // Київська старовина. — Київ, 2004. — № 2. — С. 103 - 109.
195. Філософський словарь / [сост. И. В. Андрущенко]. – К. : А.С.К., 2006. – 1056 с.

196. Філософія: Світ людини: курс лекцій: навч. посібник / [В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін.]. – К. : Либідь, 2003. – 432 с.
197. Философия: учебное пособие для студентов вузов / [М. А. Булатов, В. А. Гавриленко, П. А. Загороднюк и др.]. – К. : Фіта, 1994. – 252 с.
198. Фихте И.-Г. Назначение человека / И.-Г. Фихте. – СПб, 1905. – 133 с.
199. Флоровский Г. Пути русского богословия / Г. Флоровский. - Париж, 1981. - С. 83 - 85.
200. Франк С. Личность и мировоззрение Фридриха Шлейермахера // Фридрих Шлейермахер. Речи о религии к образованным людям, ее презиращим / С. Франк. – М. : Слобода. – 2000. - С. 14.
201. Франко І. Южнорусская література. Зібр. творів у 50 т. / І. Франко. - К. : Наукова думка, 1984. - Т. 41.
202. Франко И. Я. Рецензия на кн.: «Сочинения Григория Савича Сковороды, [сост.-ред. Д. И. Багалием] / И. Я. Франко. – Записки наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка. - т. V, кн. 1. – 1895.
203. Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм. - М. : Республика, 1992. - С. 92.
204. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм; [пер. с англ. Н. Войскунской, И. Каменкович, Е. Комаровой и др.]. – М., 1990. – 331 с.
205. Фромм Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм; [сост. и общ. ред. А. А. Яковлев] // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 201.
206. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос / М. Фуко. - М. : Прогресс, 1991. - Вып. 1. - С. 292.
207. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / М. Фуко; [пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой]. – М. : Прогресс, 1977. – 488 с.

208. Хамітов Н. Духовний та душевний виміри людського буття / Н. Хамітов // Філософсько-антропологічні читання. К. : Стилос, 1997. С. 122 - 129.
209. Хамітов Н. В. Україна: Національна міфологія та національна ідея / Н. В. Хамітов // Розбудова держави. Київ, 1994. - Ч. 1. – С. 30.
210. Хомяков А. С. О старом и новом / А. С. Хомяков. - М. : Современник, 1988. - С. 228.
211. Цибра М. Ф. Філософія: курс лекцій / М. Ф. Цибра, А. І. Кавалеров. – Одеса : МП «А-ТЕКС», 1997. – С. 125 - 130.
212. Чебан О. Національна свідомість в контексті духовних цінностей поліетнічного соціуму / О. Чебан // Перспективи. – 2001. - № 4 (16) – С. 82 - 86.
213. Чернега Т. Рациональное та містичне у філософії Григорія Сковороди / Т. Чернега. – Одеса : Астропринт, 2007. – 400 с.
214. Чижевський Д. І. Символіка Сковороди. Праці Укр. істор.-філол. товариств в Празі / Д. І. Чижевський. – Прага, 1931, том. II.
215. Шаян В. Григорій Сковорода – лицар святої борні / В. Шаян. – Лондон – Торонто, 1973. – 111 с.
216. Шаян В. Віра предків наших / В. Шаян. – Луцьк : ОУРВ, 1998. – Т. 1. – С. 30.
217. Швырев В. С. Проблемы разработки понятия деятельности как философской категории. // Деятельность: теории, методология, проблемы / В. С. Швырев. – М. : Политиздат, 1990. – 366 с.
218. Шевельов Ю. Исторична фонологія української мови / Ю. Шевельов. – Х., 2002. – С. 713.
219. Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия / С. Я. Шейнман-Топштейн. – М. : Наука, ГРВЛ, 1978. – 200 с.
220. Шеллер М. Положение человека в Космосе // Избр. произведения / М. Шеллер. - М.,1994. – С. 75.

221. Шевчук В. Григорій Сковорода – людина, мислитель, митець // Шевчук В. Дорога в тисячу років: роздуми, статті, есе / В. Шевчук. – К. : Рад. письменник, 1990. – с. 209.
222. Шевчук В. Ідея простоти в елітарному світогляді Григорія Сковороди / В. Шевчук // Україна. Наука і культура. – 1993. - Випуск 26 – 27. – С. 86.
223. Шевчук В. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима: розмисли / В. Шевчук. – К. : ПУЛЬСАРИ, 2008. – 528 с. – (Українці у світовій цивілізації).
224. Шиллер Г. Манипуляторы сознанием / Г. Шиллер; [пер. с англ. / под ред. Я. Н. Засурского]. – М. : Мысль, 1980. – 326 с.
225. Шинкарук В. Методологічні засади філософських вчень про людину / В.І.Шинкарук // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К., 2000. – С.8 – 48.
226. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер; [пер. с нем. О. Н. Шларага]. – Минск : ООО "Попурри", 1998. - Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. - 720 с.
227. Шпет Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1 / Г. Шпет. - М., 1992. – С. 69 - 79.
228. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение / В. Эрн. – М., 1912. – С. 122.
229. Юдин Э. Г. Системный поход и принцип деятельности / Э. Г. Юдин. – М. : Наука, 1978. – 266 с.
230. Яковенко Н. Паралельний світ: дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Н. Яковенко. - К., 2002. – С. 110.
231. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; [пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева]. – М. : Гнодис, 1994. – 612 с.
232. Яценко В. Пошук філософічних і етнопсихологічних сутностей українця / В. Яценко, Т. Ковальчук // Мандрівець. – 1995. - № 2 (5). – С. 107.

233. Janiv W. Importanse historique de Skovoroda // Skovoroda, philosophe ukrainien. Colloque tenu le 18 janvier 1873 a l'Institut d'Etudes Slaves de Paris / W. Janiv. – 1976. - P. 113.
234. Koultytskyi A. Skovoroda – philosophe de la connaissance de soi-meme et precurseur du personnalisme // Skovoroda, philosophe ukrainien / A. Koultytskyi. - Paris, 1976. - P. 109.
235. Mill G. S. Collected works of gohn Stuart Mill / G. S. Mill. - Toronto and London 1979, - Vol. IX. – 250 p.
236. Mirchuk I. Tolstoi und Skovoroda, zwei natioanale Typen / I. Mirchuk // Ahandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Instituts. - 1929. - Bd. II. - S. 24 - 51.
237. Pascal P. La vie d'un sage itinerant (1722 – 1794) // Skovoroda, philosophe ukrainien / P. Pascal. - Paris, 1976. - P. 9.
238. Pascal P. Preface // Skovoroda, philosophe ukrainien / P. Pascal. - Paris, 1976, P. 6.
239. Paulo Freire. Pedagogy of the Oppressed / Paulo Freire. - New York, 1971. - P. 144.
240. Scientia naturalis seu physica // Відділ рукописів ЦНБ ім. В. Вернадського НАН України. Шифр 425 / п 1746. С. 275, 302.
241. Weber M. Politics as vocation // From Max Weber / Max Weber. – New York : Oxford Un. Press, 1996 – P. 1217.
242. Wenger E. Artificial intelligence and tutoring systems. Computational approaches to the communication of knowledge. – Los Altos: Morgan Kaufmann, 1987.